Entwicklungsgeschichte

des

Reiches Gottes unter dem Alten und Neuen Bunde

an der Hand einer Analyse der Quellen

von

H. J. Bestmann,
Pastor in Mölln.

I. Das Alte Testament.

Berlin 1896
Verlag von Wiegandt und Grieben.

Inhalt.

Die Aufgabe.

So verschieden die Wege der neutestamentlichen und alttestamentlichen »Kritik« auch gewesen sind, ihre Resultate sind von einer überraschenden Ähnlichkeit: wie Baur zu dem Schluß kam, das Lebensbild Jesu, wie es in den Evangelien vorliege, sei nicht sowohl eine glaubwürdige Darstellung von Thatsachen, als vielmehr ein durch mancherlei Medien gebrochenes Spiegelbild der in der nachapostolischen Gemeinde lebenden Anschauungen, so ist die Summe der alttestamentlichen Kritik unserer Tage in Bezug auf das »Gesetz« in der Behauptung enthalten, daß dasselbe nicht sowohl ein Abdruck der Lebensordnungen der Urzeit, als vielmehr in der Hauptsache nur ein Dokument der nachexilischen Gemeinde sei.

Nun führt sich zwar alle biblische Kritik als Kritik von Urkunden ein, aber in Wirklichkeit liegt jeder kritischen Bewegung eine allgemeinere Anschauung von dem Inhalt der Urkunden zu Grunde, die man wohl oft als belanglos für die Kritik bezeichnet hat, die jedoch ebenso oft stillschweigend die kritischen Argumente beeinflußt. Das allgemeine Schema, welches der Baur'schen Kritik zum Grunde lag, war zugestandener Maßen das der Hegel'schen Kategorienlehre, die wiederum mehr als ein blos formaler Hülfsmechanismus, nemlich die formale Summe der humanistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts ist. Das der von Ritschl ausgehenden Kritik zu Grunde liegende Schema ist das der formalen practischen Einzelpersönlichkeit: wie sehr solche Schemata die kritischen Positionen im Einzelnen beherrschen, erkennt man z. B. aus der Begriffsbestimmung des Reiches Gottes, der Rechtfertigung u. ä., die wieder für die Festlegung der einzelnen literarischen Bestandteile des Neuen Testaments von Bedeutung geworden sind. Bei der alttestamentlichen Kritik unserer Tage ist das regierende Gestirn der d. i. unser

Begriff des nationalen Staats.*) Es ist ein Widerspruch zu demselben, was wir im Pentateuch von einer religiösen Öconomie eines Volksganzen lesen; dasselbe widerstreitet so sehr allem, was wir von nationaler Entwickelung auf anderem, sei es griechischem oder römischem oder orientalischem Gebiete kennen, daß der Schluß, diesen ganzen Anfang an das Ende zu legen, das Gesetz zu der Schlacke der Prophetie, statt zu der von ihr vorausgesetzten und unter den Händen der Propheten geschmolzenen Erzmasse zu machen, nahe genug liegt.

Die Kirchen, sowohl die katholische als die evangelische, haben andererseits ihr Lebensideal bei der Verwertung der Urkunden des Alten und Neuen Testaments zu Grunde gelegt: sie behaupten dies ihr Lebensideal, das sich sowohl über die Welterkenntnis der humanistischen Philosophie, wie über deren Charakterideal, wie über den Begriff des nationalen Staats erhebt, in der Bibel wieder zu finden, aus ihr »beweisen« zu können. Daß dies Lebensideal ein doppeltes, gespaltenes in der katholischen Kirche ist, dagegen ein einheitliches in der evangelischen, trägt für den Gegensatz zu den Voraussetzungen der Kritik nichts aus: in der Abwehr gegen ihre Resultate ist die Theologie beider Kirchen eins, die Kritik stellt sich auch – ob bewußt oder nicht, ist irrelevant — in direkten Gegensatz zu der Theologie beider Kirchen. Fassen wir nun das katholische Lebensideal als das gehemmte, nicht zu seiner Ausführung gelangte Lebensideal der evangelischen Kirche, wie dies jede tiefer eindringende geschichtliche Betrachtung — im Einklang mit dem Augsburger Bekenntnis — thun muß, dann ist die Beantwortung der von der Kritik aufgeworfenen Fragen in Bezug auf die h. Schrift allerdings eine Lebensfrage der gesamten Kirche.

Im Grunde handelt es sich demnach bei dem um die Urkunden der Bibel entbrannten Streit nicht sowohl um diese selbst, als vielmehr um den Gegensatz zwischen dem evangelischen Lebensideal und dem der profanen blos für natürliche und nationale Motive erreichbaren »Wissenschaft.« Es hat keinen Sinn, den Vertretern des ersteren einen Compromiß mit der letzteren zuzumuten. Denn das Lebensideal der Kirche kann nicht wechseln wie die vorüberziehenden Systeme der blos natürlichen Weltanschauungen. Die Frage ist nur, ob die Grund-An-

---

*) Vgl. das Schlußcapitel der Prolegomena zur Gesch. Israels von Jul. Wellhausen, S. 416 ff. und daraus folgenden Satz: „Die Theokratie ist nur die Idee des politischen Gemeinwesens; das Reich Jahves ist Jesaias vollkommen identisch mit dem Reich Davids.“

schauung der Kirche von der heiligen Schrift in dieser selbst Grund hat. Dann könnte ja immer noch diese Anschauung eine »irrige« sein, d. h. im Widerspruch mit dem was sonst unsere Zeit als wahr und erwiesen annimmt, stehen, — aber es ist doch schon etwas, wenn die Auffassung der Kirche in ihren officiellen Äußerungen sich mit der Selbstaussage der »Heiligen« Schriften deckt.

So wie nun die Kirche ihr Leben an das der Schrift angeknüpft hat, so hat andrerseits die Neutestamentliche Schrift sich an die alttestamentliche angeschlossen durch die Kategorien der »Weissagung« und »Erfüllung.« Wenn der Herr sowohl die Schrift als die Zeit in ihm »erfüllt« nennt (Luc. 4, 21; Marc. 1, 15) so ist das in keinem andern Sinn gemeint, als wenn er von seinem Verhältniß zum Gesetz sagt, er sei gekommen, nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mat. 5, 16). Das Gesetz wird freilich »erfüllt«, wenn es gehalten wird: aber da an der letzten Stelle der Gegensatz nicht »übertreten«, sondern »auflösen« ist, so ergiebt sich, daß es sich da um das Gesetz als historische Potenz handelt, die als solche »weissagt« auf ein Ende und Ziel hin. Die in jenen drei Worten zu Tage tretende Grundanschauung ist also die, daß in Christo die Realität dessen vorliegt, was das »Gesetz« und die »Schrift« weissagt, ebenso wie die durch die Weissagung bestimmte »Zeit« ihre Fülle und damit — denn die Zeit gilt als die Form, die sich mit den Ereignissen füllt: sie hat also ihr Ende erreicht, wenn das worauf die Ereignisse hinweisen, eingetreten ist — ihr Ziel erreicht hat, wenn das Geweissagte in die Wirklichkeit eingetreten ist.

Jedenfalls ist gewiß, daß mit diesen Kategorien der Weissagung und Erfüllung ein Doppeltes gegeben ist, nemlich sowohl, daß das Frühere abgethan ist, — es ist eben »alt« geworden —, als daß das Jetzige, Neue mit dem Früheren, Alten wesentlich denselben Inhalt hat. Man sollte so ehrlich sein, diesen klaren Sachverhalt nicht zu verwirren, wie das alle Diejenigen thun, welche das Schicksal des Neuen Testaments von dem des alten lösen wollen. Schleiermacher, der vom Alten Testament so wenig verstand als sein Antipode Hegel, den der Geist des Alten Testaments wie ein dunkles Gespenst ängstigte, hat bis zur Stunde mit dieser — wohlgemeinten — Absicht Nachfolger auch in der Schaar der neuesten »Kritiker.« Aber wer noch den Mut hat, die Consequenzen seiner Anschauungen zu ziehen, kann nicht leugnen, daß Jesus nichts anderes gewollt hat, als den in der Heiligen Schrift vorliegenden Willen seines Vaters an sich selbst in thätigem und leidendem Gehorsam voll-

1*

ziehen und vollziehen lassen, um dadurch den alten Bund abzuthun und die mit ihm selbst vorhandene Neuordnung der Dinge an dessen Stelle zu setzen. *)

Ich werde von Paulus absehen dürfen, da zugestandener Maaßen dessen Argumente ohne dies so eben entwickelte Verhältniß des Alten zum Neuen Bunde sämtlich hinfällig sein würden. Wenn man uns, um die Vereinbarkeit der neueren kritischen Auffassung von dem alten Testament mit der Anschauung der Kirche und des Neuen Testaments annehmbar zu machen an das paulinische Wort legem non habentes natura faciunt legis opera erinnert hat, so liegt in diesem Citat Wellhausens ja eben das Zugeständniß, daß die Entwicklung des Volkes Israel auf einer Linie mit der der »Heiden« liegt; denn von ihnen gilt ja dies Pauluswort. Aber die kritische Sonde dringt noch tiefer. Von der Voraussetzung ausgehend, daß das Verhältniß Gottes zu dem Volke Israel ursprünglich ein durchaus naturhaftes gewesen sei, das erst durch die Wirksamkeit der Prophetie zu einem ethischen, an die Bedingung der Treue und Rechtschaffenheit geknüpften erhoben worden sei, hat die Kritik auch die Anschauung der Propheten über die Vergangenheit ihres Volkes Lügen strafen müssen. Denn wenn Amos von einer sonderlichen Erwählung des Volkes durch Jahwe (3, 1 f.) und Hosea von einem Bunde Gottes mit seinem Volke redet (8, 1 — die Stelle wird für interpolirt erklärt von Wellhausen (Prol. [3], S. 437), was irrelevant, da auch nach W. Hosea die Sache selbst zum Ausdruck bringt, — so sind sie — der Kritik zufolge — in einem historischen Irrtum befangen gewesen: denn die Urzeit selber wisse von solcher Bundschließung durch Mose oder gar durch Noah und Abraham nichts. Nun sind die Prophetischen Schriften — mit einigen für das Ganze nicht in Betracht kommenden Ausnahmen — der einzige von der Kritik noch unangetastet gelassene feste Punkt innerhalb der alttestamentlichen Literaturgeschichte, wenn man anders von den Phantasien der Havet und Consorten wird füglich absehen dürfen. Da die Psalmen, Chokmahschriften und die gesetzliche Literatur für Altisrael kaum in Frage kommen, die historische Literatur aber in durchaus »überarbeiteter« Gestalt vorliegen soll, so stehen wir immerhin auf schwankendem Boden, der auch durch das Füllsel von einzelnen archäologischen Daten und Notizen und durch Analogien aus dem arabischen, vormuhammedanischen Heidentum nicht eben sehr viel fester wird.

*) Die neueren von der neutestamentlichen Kritik dawider geltend gemachten Einwände werden ihre Besprechung finden im zweiten Teile.

Nun könnte man den status controversiae bei dieser Lage der Dinge so formulieren: auf der einen — kritischen — Seite versucht man den ethischen Monotheismus der Prophetie Israels auf dem Wege einer rein natürlichen, alles Wunderbare ausschliessenden Entwicklung zu erklären: dann ist diese Metabasis, diese Änderung der Physis ins Ethos eben das Rätselhafte. Oder aber man geht von einem ursprünglich reinen und vollkommenen Zustand des Ethos bei dem Volke Israel aus, wie dies die herkömmliche, nicht-kritische Ansicht thut — dann ist der Abfall in die Tiefe des blos natürlichen religiösen Lebens in der vorexilischen Zeit das nicht oder schwer zu erklärende Factum in Israels Geschichte. Jene erkaufen die Einsicht in einen natürlichen Entwicklungsgang um den Preis einer Annahme von Geisteswundern in der späteren Geschichte;*) diese dagegen die Erkenntniß einer in sich ruhenden wunderbaren Gottesoffenbarung um den Preis einer aus aller Analogie fallenden Annahme eines Abfalls des Volkes von seiner ursprünglichen Höhe. Inconvenienzen hier, wie dort: die Partie stünde gleich.

So mögen manche Zuschauer der theologischen Kardinalfrage unserer Zeit gegenüber wirklich stehen und ihre wissenschaftliche Entscheidung suspendieren und damit ihr Gewissen vergeblich beschwichtigen. Damit die ganze kritische Wissenschaft unserer Tage einfach als nicht vorhanden zu behandeln und sich hinter das Inspirationsdogma zurückzuziehen, ist ja freilich noch weniger geholfen. Die katholische Kirche kann sich vermöge ihrer eigenen Sufficienz auf ihre eigene Autorität zurückziehen und der Wissenschaft freies Spiel lassen, thut dies auch teilweise,*) aber die evangelische Kirche ist zu sehr auf die harmonische Totalität der intellectuellen und moralischen Kräfte des Menschen angewiesen, als daß sie sich einer Rechtfertigung ihrer Glaubensposition vor dem Forum des Verstandes überhoben glauben könnte. Mag der Einzelne immerhin

*) Vgl. Smend: Alttestamentliche Theol. S. 164: „Für die weitere Geschichte der alttestamentlichen Religion und der Religion überhaupt war diese Weissagung (des Amos) von einer solchen Bedeutung, daß sie uns als ein göttliches Geheimnis erscheinen muß."

*) Vgl. das Urteil des Jesuiten Flunk: „Die katholische Kirche läßt der Textkritik und der literarischen Kritik im Pentateuch volle Freiheit, sowohl bei der Erforschung des todten Buchstabens, wie bei der Aufspürung des lebendigen Pulsschlages in der religiösen Entwicklung des israelitischen Volkes; sie selbst aber bleibt nach dem katholischen Schriftprincip die Garantie für die dogmatische Integrität des Pentateuchs." (In Wetzer und Welte: Kirchenlexikon 2. Aufl. s. v. Pentateuch 1895.)

sich mit einem non liquet begnügen und sein Gewissen salvieren: die evangelische Kirche muß sich in ihrem Lebensgrunde, in ihrer Existenz bedroht finden, wenn die Kritik die Voraussetzung, daß die Heilige Schrift die Norm und der Quell aller Glaubenswahrheit sei, in Anspruch nehmen zu können glaubt, denn der Glaube, welcher den einen Mittelpunkt ihres Systems bildet, ist eben der Glaube an das in der Heiligen Schrift vorliegende Wort Gottes.

Das was man nun zuvörderst als den Grundirrtum der modernen Kritik bezeichnen muß, ist der vorwiegend literarische Charakter derselben. Wenn z. B. Ezechiel c. 40 ff. die Grundlinien eines neuen Jerusalems und einer an dasselbe angeschlossenen neuen Ordnung der Dinge gezeichnet hat, so läßt sich das allenfalls als ein literarisches Programm auffassen, denn diese Ordnung ist niemals verwirklicht worden; aber das »kleine Corpus« Lev. 17—26 das sgn. »Heiligkeitsgesetz« ist ein Gesetz in dem vollen Sinn des Wortes; da gilt es also die realen Zustände des Volkes zu eruieren, aus welchen seine einzelnen Bestimmungen sich erklären. Die Kritik behandelt aber beide nur als literarische Producte und meint ein übriges gethan zu haben, wenn sie dieselben untereinander vergleicht nach ihren literarischen Beziehungen, wobei es denn nicht ausbleiben kann, daß der Eine dieses, der Andere jenes literarische Stück für ursprünglich hält.

Legt man aber den geschichtlichen Maßstab an, so erkennt man, daß das Heiligkeitsgesetz eine Fassung des mosaischen Ritualgesetzes enthält, welche sachlich und zeitlich nach dem sgn. »Priestercodex« liegt, und vor dem Deuteronomium, denn die Grundbegriffe der Heiligkeit, Reinheit u. s. w. haben in dem Heiligkeitsgesetz eine andere Gestalt gewonnen als im Priestercodex. Der geschichtliche »Ort«, wenn dieser geometrische Begriff hier angewendet wird, ist ein anderer hier als dort. Oder man nehme die Psalmenkritik. Es scheint den wenigsten Alttestamentlichen Theologen das Beschämende ihrer Lage zum Bewußtsein gekommen zu sein, daß in ihren Reihen man, ohne deshalb verwundert angesehen zu werden, streiten darf, ob z. B. der 68. Psalm ums Jahr 1000, 750 oder 170 v. Chr. gedichtet ist. Man vergegenwärtige sich nur einmal einen Germanisten, der das Lied: »unz hat der winter geschadet uberal«, zur Zeit Goethes entstanden sein ließe! Der Stammbaum der Kritik, welche Ps. 44 der Makkabäerzeit zuweist, geht hoch hinauf, bis auf Calvin. Lagarde weist dieses Lied mit großer Bestimmtheit in das Jahr 701 v. Chr.

Man fragt sich mit Recht, wie es möglich ist, daß zwei — beispielsweise herausgegriffene — Männer, wie diese, die unbeirrt die historische Wahrheit suchten, so weit auseinander gehen konnten. Um 1000 Jahre differieren die Bestimmungen des Zeitalters bei dem 90. Psalm. Sind diese und ähnliche Fälle, die sich leicht vermehren lassen, nicht ein Beweis, daß es der biblischen Kritik auf diesem Felde durchaus an festen Handleitern fehlt? Wellhausen hat, in Widerspruch mit der Regel, asserenti incumbit probatio, die Behauptung hingeworfen: »Die Frage ist nicht die ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder in dem Psalter giebt« (Bleek: Einleitung [4] S. 507) und diese Behauptung hat in Deutschland wie in England reichen Widerhall gefunden; sie ist von eilfertigen Baumeistern zur Grundlage einer Geschichtsconstruction gemacht worden, in welcher das geschlossene Zeitalter der nachexilischen Gemeinde zum Träger des lebendigsten religiösen Individualismus gestempelt wird. Was beweist diese Verwirrung des Urteils aber anderes, als daß wir mit der bisher geübten blos literarischen Kritik nicht weiter kommen! An die Stelle derselben muß die Sachkritik treten, doch kann auch diese allein nicht genügen: neben dem kritischen, sondernden Verfahren muß das combinatorische einhergehen, sodaß in der vollendeten inneren Gruppen- und Reihenbildung erst das Ganze der sich entwickelnden Schriftwahrheit erscheint. Der Psalter ist das große Lagerbuch der Geschichte Israels. Alle seine Geschicke, Führungen und Erkenntnisse haben in ihm ihren abgekürzten Ausdruck gefunden. Die in den Liedern zur Aussprache gekommenen religiösen Lehren haben ihre Geschichte, ihr prius und posterius gehabt. So lange diese aus den Liedern selbst zu entnehmende Geschichte nicht klar herausgearbeitet ist, haben alle Behauptungen über Zeit und Verfasser der Psalmen nur den Wert von Vermutungen.

Ich wähle zur Illustration des Gesagten wieder den 68. Psalm. Die Literarkritik geht von den mannigfachen Berührungen des Psalmes mit den verschiedensten Stücken des Alten Testaments aus. Es begegnen Anklänge an das Deborahlied (Jud. 5), an den Segen und das Lied Moses (Dt. 32. 33.), an Deuterojesaias (vgl. Grill: der achtundsechszigste Psalm), und so lautet das Schlußurteil: »Das Ganze ist mehr aus einer Reihe von älteren Glanzstellen schön zusammengesetzt als neues Werk und feste Fügung« (Ewald). Auf Grund dieses literarischen Verdicts ergiebt sich dann bei den meisten neueren Kritikern die Datierung: das Zeitalter der Makkabäer.

Wesentlich anders stellt sich die Sache bei der historischen Kritik. Sie geht von der Thatsache aus, daß den Mittelpunkt des Liedes Gottes Herrlichkeit in Zion bildet. Wie es dazu gekommen ist, daß Jahve von Zion aus seine himmlische Herrschaft führt, zeigt v. 2—19, Rückblick von dem Auszug aus Ägypten bis zu der Einnahme Zions, vorwiegend im Anschluß an das Deboralied. Das liegt als geschlossene in sich gerundete Thatsache vor dem Auge des Sängers. Auf Grund derselben ergeht nun die Aufforderung an das ganze Volk Israel und an die Völkerwelt, den Helfergott zu preisen. Das Lied erinnert an Gottes Verheißungen (23, 24) wie an seine Schritte, sowie Thaten in Israels Geschichte (25): Das ganze Volk von Juda-Benjamin bis Sebulon-Naphthali soll ihn rühmen. Ägypten und Kusch, alle Völker der Erde sollen huldigend ihm Ehre geben, der seinem Volke Macht und Stärke verleiht (20—36).

Wo ist nun hier auch nur eine leiseste Spur des Risses zu entdecken, der durch alle nachexilischen Denkmäler geht? Israel fühlt sich auf der Höhe seiner Macht durch das erfahrene Innenwalten Gottes in seiner Mitte. Zion ist als religiöser Mittelpunkt der Weltgeschichte dargestellt: es ist dies um der Wort- und Thaterweise Gottes willen.

Der Kritik ist diese Betonung der religiösen Weltstellung Israels lästig, denn ihre Voraussetzung ist, daß dieselbe — in dem judaistischen Sinn genommen — erst möglich gewesen ist, nachdem das nationale Israel untergegangen war. Daher wird der Psalm exiliert. Das ist indessen nicht das Verfahren eines Richters, sondern das eines Advokaten. Es kann sich nur darum handeln, in welcher Periode Altisraels der Psalm unterzubringen ist. Am nächsten könnte es liegen, ihn mit der Überschrift der Zeit Davids zuzuweisen. Aber in Davids Liedern herrscht ein anderer Ton: er spricht in seinem Namen, nicht im Namen des Volkes. Überdies erscheint hier die Zeit seiner Herrschaft als abgeschlossenes Gebild. Ägypten und Äthiopien treten zu seiner Zeit nicht sonderlich hervor. Der Überschrift mag eine Erinnerung an eine Vorlage aus Davids Hand zu Grunde liegen. Der Psalm selbst ist ein Appell an Gesamtisrael, soweit es noch existirte, kurz vor oder nach Ephraims Fall 721. Da begreift sich die Energie, mit der die religiöse Bedeutung Judas geltend gemacht wird. Er hebt nicht ohne Nachdruck die gemeinsamen Erinnerungen hervor, wie sie in den Mosesliedern und dem Deboralied vorlagen, in tyrtäischen Rhythmen. Die Citate sind also Absicht. Der Verfasser ist ein Zeitgenosse Micha's und Jesaia's. Die

Anklänge an Jesaia II belasten sein Konto nicht: Jesaia citiert ihn, nicht umgekehrt. Das ist historische, sachliche Kritik. Sie wird getragen von einer Beobachtung über den theologischen Charakter der in ihm verwendeten Grundanschauungen.

Die Psalmen sind keine »Gelegenheitsdichtungen«, keine Liebeslieder. Sie verfolgen praktische Zwecke, geschöpft aus den Erfahrungen der großen Männer und Epochen in den verschiedenen Phasen des Gottesreiches. Diese gilt es aus ihnen zu erkennen. Ohne diese Erkenntnis ist der Psalter ein Buch mit sieben Siegeln. Aus der inneren Tendenz dieser Lieder ergiebt sich allein ihre Stellung und Bedeutung im Psalter und im Canon. Gewiß ist, daß sie oft nicht im Einzelnen deutlich erkennbar ist, aber unabweislich die Aufgabe, sie zu suchen.

Dieser an einem Beispiel bei der modernen Psalmenkritik aufgedeckte Mangel findet sich ohne Ausnahme wieder bei der Behandlung aller größeren literarischen Gruppen des Alten und Neuen Testaments. Von den letzteren wird später zu handeln sein. Aus dem ersteren bietet sich auf den ersten Blick die Weisheitsliteratur dar. »Die Sprüche Salomonis«, sagt Wellhausen, [Skizzen I, 89 (1884)], »würden keine Beachtung verdienen, wenn sie auf griechischem oder arabischem Boden entstanden wären; merkwürdig sind sie in ihrer blassen Allgemeinheit deswegen, weil sie jüdischen Ursprungs sind.« Es scheint, daß in Folge dieses Verdammungsurteils kein namhafter Vertreter der neueren Kritik den Versuch gemacht hat, sie, die doch immerhin der Ausdruck einer nicht unverächtlichen Geistesströmung gewesen sind — hat doch ein König wie Hiskia sie durch eine Kommission sammeln zu lassen für gut befunden – in den geistigen Entwicklungsprozeß Altisraels einzugliedern. Ein Blick in die Paroemiographi graeci von Zenobius an oder in die arabischen Sammelwerke hätte den ersten Grund zu einer geschichtlichen Betrachtung legen können. Aber förderlicher als dies, gewinnbringender auch als lange Erörterungen über das literarische Verhältnis der verschiedenen Gruppen, in denen uns Salomos Sprüche überliefert sind, würde es gewesen sein, aus ihnen das Bild des menschlichen Charakters und des socialen Lebens Altisraels herauszuarbeiten, wie es sich in den Sprüchen successive vor unseren Augen entwickelt. Den israelitischen Mann hätte man darin sehen sollen und nicht Apophtegmata einzelner seiner Weisen: nicht Salomo oder Hiskia charakterisieren diese Corpora, sondern die Menschen ihrer Zeit. So

gefaßt sind sie das notwendige Komplement der Psalmenliteratur: sie bilden die Tagesansicht des Lebens Altisraels, wie die Psalmen die Nachtseite desselben erhellen. Das herauszustellen, war hier die Aufgabe der wahrhaft historischen Kritik.

Wie viele Bücher sind nicht in den letzten zwei Decennien über die Propheten Israels geschrieben worden! Die richtige Auffassung ihrer Schriften bildet anerkanntermaßen den Angelpunkt der Wissenschaft vom Alten Testament. Es giebt Lehrbücher über messianische Weissagungen, in denen die alte Typo- und Teratologie noch immer, wenn auch in etwas aufgemunterter Gestalt, ihr Wesen hat; und wiederum giebt es eine Reihe von Spezialuntersuchungen über die Propheten Israels, die gänzlich davon absehen und nach dem geschichtlichen Stratum suchen, auf dem die Thätigkeit dieser Männer und ihre Schriften sich erheben. Aber fördert das unsere wirkliche Erkenntnis der prophetischen Zeit, wenn man über die Genesis der Propheten aus cananäischen Korybantenschaaren zweifelnde Vermutungen hört, oder wenn uns Jesaia als Hoftheologe vorgeführt wird? Was nützt es, Micha und Zephanja zu halbieren und über die durch das kritische Messer hergestellten ‚ursprünglichen' Schriften der Propheten Erörterungen anzustellen, solange man noch nicht den Versuch gemacht hat, die vorliegenden Schriften der Propheten als einheitliche Corpora zu verstehen? Wie hat unter der Einwirkung dieses literarischen Zerstückelungsverfahrens das Verständnis z. B. des Jesaia gelitten! Duhm hat, ohne Nachfolger zu finden, die einzelnen Propheten als lebendige Individualitäten zu begreifen gesucht, in seiner »Theologie der Propheten«: aber wie wenig ist es ihm doch gelungen, die objektive Seite der Prophetie zu erfassen. Die religiösen Ideen der Propheten sind nicht einzelne Theologumena, wozu er sie macht, sondern Regulatoren des praktischen Lebens gewesen. Weil sie ihrer eigenen Zeit so tief ans Herz griffen, darum sind sie die noch heute zeugenden Weiser der ewigen Zukunft des Menschengeschlechts geworden. Man hat mit den Reformversuchen unserer Tage im türkischen Reiche ihre Sprüche verglichen — das klingt sehr geschichtlich und ist doch in Wahrheit ein Hohn auf die wahre Geschichte.

Auch hier illustriert das Verfahren bei einem einzelnen Autor wie Deuterojesaia am Besten die ganze Methode. Die Kritik ist einig darin, daß durch das Exil der eigentliche Lebensnerv Altisraels durchschnitten ei: dasselbe bedeute einen vollständigen Bruch in der Entwicklung des

Volkes: erst nach ihm konnten so blut- und naturlose Gebilde, wie der Priestercodex sie enthält, entstehen. Nun haben wir aber fest datierbare Schriftstücke aus dem Exil: einige Stücke Ezechiel, die Klagelieder, einige Psalmen ausgeprägten Charakters wie 126, 137 u. a. und vor allem Deuterojesaia (40—60). Wir nehmen diese Datierung, deren Berechtigung hernach erwiesen werden soll, an, denn auch wenn der ältere Jesaia als Verfasser dieser Kapitel gelten soll, ist sein ideeller Standpunct doch am Ende des babylonischen Exils genommen. Was ist nun damit gewonnen, wenn man immer wieder auf die literarischen Unterschiede zwischen Jesaia I und II hinweist? Solange man in dieser Betrachtungsweise hängen bleibt, ist sogar nichts wider de Lagardes Meinung zu sagen, daß nicht etwa Protojesaia der Verfasser von Jesaia II, sondern umgekehrt Deuterojesaia der Verfasser bezw. Appreteur von Jesaia I sei. Die Kritik empfindet den Zirkel gar nicht, in dem sie sich herumtreibt. Man tritt erst aus demselben heraus, wenn man erkennt, daß dieser Deuterojesaia den ganzen Strom der Weissagungen Altisraels in sich aufnimmt und so die Prophetie zu einer Klarheit und Weitschau führt, wie sie in Altisrael noch nicht möglich war. In diesem Propheten besinnt sich Israel auf seine mit seiner ursprünglichen Erwählung bereits gegebenen weltgeschichtliche Aufgabe. Das blos nationale Element, das in die frühere Prophetie immer noch mit hineinspielt, ist hier überwunden, ausgestoßen: es ist eine Systole, eine Zusammenfassung ohne Gleichen, der wir hier bebegegnen und als solche will die Weissagung des Exils begriffen sein. Die Brüchigkeit der geistigen Entwicklung Israels im Exil ist nichts anderes als ein Produkt der kritischen Phantasie. Es ist wirklich nicht zu verwundern, daß bei dieser literarischen Betrachtungsweise auch das Verständnis des Wortsinns dieses herrlichen Propheten nicht zu seinem Rechte kommt.

Von hier aus ergiebt sich denn auch die befremdliche Thatsache, daß das »Gesetz« Israels, um welches doch der Streit vorzugsweise entbrannt ist, seiner inneren Absicht nach noch durchaus nicht korrekt und sorgfältig aufgefaßt ist. Zwar solche blos äußerlich schematische Darstellungen wie Joh. Heinrich Hottinger sie in seinem Juris Hebraeorum Leges CCLXI nach dem Leitfaden des Rabbi Levi aus Barzelona 1655 gegeben hat, nützen wenig. Das mosaische Gesetz ist ein Ganzes aus einem Guß — das dürfen auch die nicht verkennen, welche verschiedene Codificationen dieses Gesetzes anerkennen. Aber bis zur Stunde ist auch

der Versuch noch nicht gemacht worden, diese Gesetzgebung aus einem Grundgedanken heraus zu erklären: über so fundamentale Bestimmungen wie über die Heiligkeit und Reinheit, über die Opferthora werden wir mit ganz vagen und um so positiveren Vermutungen abgespeist. Der geschichtlich concrete Sinn der Gesetzesbestimmungen ist an den entscheidensten Punkten den Kritikern vollständig aus den Händen gekommen. Als der innere Wendepunkt in der Geschichte des Kultus gilt derselben das Aufkommen eines allgemeinen Anlasses der Opfer: die Sünde, und eines allgemeinen Zweckes: die Sühne; früher, d. i. solange die Kultur noch »natürlich« war, habe der Gedanke fern gelegen, daß eine bestimmte Schuld durch ein vorgeschriebenes Opfer gesühnt werden müsse und könne (Prol. S. 81 f.). Hier ist ganz übersehen, daß Schuld und Sühne in dem Gesetze etwas ganz anderes bedeuten, als etwa in dem 51. Psalm. Die Begriffe Schuld und Sünde, also auch Sühne, haben in dem Lauf der Jahrhunderte eine Geschichte gehabt und zwar bewegt sich diese aus dem Gebiete der äußeren That in das der inneren Erlebnisse. Der Begriff der Schuld und Sünde ist ein viel unfertigerer in den Urkunden des Pentateuch als im Psalter und bei den Propheten. So hätte, ehe über das Zeitalter des mosaischen Gesetzes etwas geäußert werden konnte, das Bild des Menschen, welches seinen einzelnen Bestimmungen zu Grunde liegt, sorgfältig herausgearbeitet werden sollen und dies Substratum mit dem Denkbild des Menschen, wie es in den Psalmen und bei den Propheten erscheint, verglichen werden sollen. Daß man sich dieser Aufgabe entschlug, ist auch wieder wesentlich eine Folge der blos literarischen Art der Kritik.

In noch viel höherem Maße gilt das Gesagte von der Tradition des Geschehenen, den Geschichtsbüchern Altisraels. Kein Volk hat von Anbeginn seines Daseins an so an seiner Vergangenheit geklebt, als das israelitische. Andererseits ist bei keinem andern Volk die Vergangenheit so sehr auf die unmittelbare Gegenwart hin eingerichtet worden. Daraus erklärt sich allein die pralle Gegenständlichkeit seiner einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten. Es findet sich weder die nebulose Verschwommenheit einer Urgeschichte wie sie in den Logographen Griechenlands, Herodot einschließlich, uns entgegentritt, noch eine scharf reflektierte, pragmatisch verknüpfte Darstellung wie bei Thukydides. Trägt man dieser Eigentümlichkeit in der Verknüpfung der Vergangenheit mit der jeweiligen Gegenwart des Volkes Rechnung, dann erwächst als erste Forderung, die jeweilige Gegenwart in den historischen Urkunden zum Zwecke der

Festlegung ihrer Abfassungszeit aufzusuchen. Näher wird z. B. die Frage lauten müssen bei dem Bericht über die Richterzeit, welche Gegenwart spiegelt sich in den Kapiteln 2—16, welche in 17—21, oder aus welchem Zustand der Dinge erklärt sich ein Bericht wie er 1. Sa. 1—7 vorliegt? Auch die Geschichtsbücher Israels sind sämtlich Tendenzschriften im guten Sinne des Wortes, die zu einer bestimmten Absicht, der geistigen Entwicklung des Volkes zu dienen, geschrieben wurden. Diese Tendenz gilt es zu eruieren. In einer völlig unerhörten Weise hat die Kritik durch den dicken Pinselstrich einer durchgehenden »deuteronomistischen« Übermalung der Geschichtsbücher Genesis 1—2. Könige 25 die Lokalfarbe der Quellen verwischt und ist dadurch in die Notwendigkeit versetzt worden, die durchscheinenden Gebilde mit Hülfe einer »Quellenkritik« sich verständlich zu machen, wie sie wohl bei der antiken Historie — doch auch da erst bei ihren letzten Ausläufern — nicht aber bei der Geschichtsschreibung Altisraels am Platze ist. Denn die Unterscheidung einer urkundlichen Nachricht von der Darstellung der Ereignisse setzt eine Trennung der objektiven Fakta von der subjektiven Auffassung derselben voraus, die nur in einem reflektierten Zeitalter möglich ist. Bezeichnender Weise begegnen wir der sgn. »quellenmäßigen« Erzählung erst bei den Büchern Esra und Nehemia.

Bei diesem Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft ist es nutzlos, eine Darstellung des Inhalts der Quellen zu geben, ohne sich von der Analyse und historischen Bestimmung derselben leiten zu lassen. Es ist ein Widerspruch, sich zu der Wellhausen'schen Pentateuchkritik zu bekennen und doch in altherkömmlicher Weise mit Genes. 2—3 den Aufriß der messianischen Weissagungen zu beginnen, wie Delitzsch das gethan hat. Andererseits klingt es ja freilich sehr »wissenschaftlich«, die Geschichtskonstruktion mit den bnei Jisrael und bnei 'Edom anheben zu lassen, als handele es sich hier um Beduinenstämme wie die bnei Quraisch und bnei Hudhail: aber es ist doch im Grunde nichts weiter als eine petitio principii, wenn man die Kinder Israel ohne weiteres mit den Wanderstämmen der arabischen Wüste gleich setzt. So lange man die Quellen nicht in ihrer Aufeinanderfolge methodisch zu Gehör bringt, ist der dogmatische und der kritische Ansatz gleich wertlos. Genau genommen lebt das kritische Lehrgebäude nur von der Opposition gegen das dogmatische.

Allerdings ist bei dem von mir einzuschlagenden Verfahren, die wichtigen Perioden der inneren Entwicklung des Volkes Israel an der

Hand der Quellenanalyse festzulegen, der Einwand statthaft, daß dabei ein objektives Kriterium für die Wahrheit des geschilderten Entwicklungsgangs entfällt. Denn die Nachrichten über Israels Geschichte bei den anderen Völkern sind bekanntermaaßen äußerlich und innerlich so unbedeutend, daß eine formelle Kontrole von ihnen aus ausgeschlossen ist. Dieser Mangel wird indessen durch den concludenten Charakter der literarischen Urkunden etlichermaaßen ersetzt. Wenn die lyrische, Chokmah- und prophetische, legistische und historische Literatur eines Volkes in sich einstimmig ist und in ihren verschiedenen Stadien sich als Phasen einer sich dem Sinne nach gleichbleibenden Erscheinung aufweisen lassen, dann ist dies Ergebnis einer objektiven Betrachtung allerdings eine Garantie für die Objektivität, die Wahrheit des durchmessenen Entwicklungsprozesses. Der letzte und höchste Beweis alles Lebendigen liegt zuletzt in der vollendeten Harmonie aller seiner einzelnen Teile mit dem Gesammtleben: das ist das Kriterium alles organischen Lebens, und die Geschichte des Volkes Gottes ist ein Organismus — unsere mehr künstlerisch angelegten Väter sagten ‚Oekonomie' — sui generis und suae vitae.

Auf dieser, hier einstweilen vorausgesetzten, Thatsache beruht es, daß ich auch das Neue Testament in den Kreis meiner Darstellung ziehe. Die in demselben zu Worte kommenden Schriftsteller sind ohne Ausnahme Israeliten gewesen, auch Lucas (trotz Col. 4, 11—14, s. Hofmann z. d. St.). Die isolierte Betrachtungsweise beider Testamente ist für die Erkenntnis Beider ein Nachteil gewesen, eben so sehr wie die frühere Vereinerleiung derselben. Die kritische Theorie ist auch hier nichts anderes als die — feindliche — Schwester der dogmatischen.

Der Punkt, wo die Darstellung einzusetzen hat, ist nicht ganz leicht zu finden. Seit Kuenen pflegt man als ersten sicheren Punkt des Amos Weissagungsbuch anzusehen und dort den Zirkel einzusetzen. Aber Amos sowohl wie Hosea können nicht den wirklichen Anfang in der Reihe der literarischen Produkte Altisraels bilden, denn bei Beiden tritt uns nicht blos die Sprache in blanker abgeschliffener Form entgegen, sondern auch der Inhalt der Weissagungen, ihr erweislich systematischer Fortschritt weist auf eine Reihe vorher durchlaufener Stadien zurück; in beiden redet eine Subjektivität, welche sich vollständig souverän zu dem Leben des Volkes und seiner Geschichte stellt. Andererseits ist in Beiden unverkennbar eine Bezugnahme auf das populare Empfinden —, so z. B. wenn Amos die vornehmen Bewohnerinnen

Samarias mit den fetten Basanskühen vergleicht (3, 12 ff.) oder wenn Hosea die Vorgänge der Backstube zum Vergleiche für die wüsten Orgien der Fürsten heranzieht 7, 1 ff. —, daß man wohl erkennt, die Maßstäbe, welche sie anlegen, sind längst nicht mehr blos das Eigentum einzelner Weniger, sondern sind dem ganzen Volke vertraut, an welches sich die Propheten wenden. Auch rein psychologisch genommen, wird man sagen müssen, daß das Aufflammen der religiösen Begeisterung in den Propheten des achten Jahrhunderts ein langsames und allmähliches Anglühen des Volkes zur Vorbedingung haben muß. Ehe die Forderung einer inneren Erneuerung des Volkes und die Verkündigung des Strafgerichtes Gottes über das sündig gewordene Volk sich laut machen darf, muß der Einzelne diese Gottes-Gerichte in ihrer läuternden Kraft erfahren und muß das Volk die ewigen Maßstäbe des Guten und Rechten in immer wiederholter Folge sich haben in den Geschicken der Einzelnen realisieren sehen. Es frappiert ja jeden bei dem oberflächlichsten Lesen der Propheten daß der Inhalt des Rechten und Guten stets als bekannt und gegeben vorausgesetzt worden. Erst bei Ezechiel begegnet uns etwas, was einer Aufzählung von moralischen Geboten ähnlich sieht (18, 5 ff.); die gehen dann aber schon über das ganz Selbstverständliche hinaus, sie lesen sich wie eine Spezialisierung von allgemein Anerkanntem.

Demnach wird, wenn wir nun in den Liedern Israels das Werden der freien religiösen Persönlichkeit verfolgen können, und wenn in der Spruchweisheit sich zeigt, wie das thätige Leben des Einzelnen und die socialen Verhältnisse des Volkes unter die Beleuchtung der ewigen Normen Gottes gestellt werden, die Analyse der Psalmen und der Spruchweisheit das logische und zeitliche Prius vor der Darlegung der Weissagungsliteratur beanspruchen dürfen. Die Untersuchung wird ergeben, ob etwa diese drei Literaturkörper eine in sich und mit einander verknüpfte Reihe darstellen, deren einzelne Glieder sich gegenseitig einander auslösen, sodaß sie in ihrem Höhepunkte wie bei einer Bach'schen Fuge einen polyphonen Chor darstellen, während in dem Finale die zuletzt aufgetretene Stimme der Prophetie die der beiden anderen in sich aufnimmt und mit sich verschmilzt.

Erst wenn diese Untersuchung zu einem festen Resultat geführt hat, wird die alte Streitfrage sich erledigen lassen, wie weit die legistische Literatur Israels als die notwendige Prämisse derselben zu begreifen ist und wird über die Genauigkeit und Vollständigkeit der Überlieferung der Geschichte sich ein begründetes Urteil fällen lassen. —

I.
Das religiöse Lebensideal.

§ 1. Der erste Durchbruch der religiösen Individualität.

a. Einleitendes.

Für die Geschichte der Sammlung der Lieder Israels ist von grundlegender Bedeutung die Einsicht, daß der erste Abschluß des Psalters die Lieder von 1—119 umfaßt hat. Denn diese Sammlung wird von einer gleichartigen Klammer (Ps. 1=119) gehalten. Daraus, daß an diese Sammlung sich das Buch der Heimkehrlieder (120—134) angeschlossen hat, ohne daß diese Sammlung sich hätte in die frühere eingliedern lassen, folgt weiter, daß jener erste Psalter unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil hergestellt ist. Denn die Heimkehrlieder — die man neuerdings allgemein in ziemlich gedankenloser Weise als Stufen- oder Wallfahrtslieder deutet — sind in der Hauptsache am Ende des Exils entstanden und erweisen sich mit ihrer Clausel Ps. 135—137 als Nachtrag der Esra-Nehemianischen Zeit zu der ersten umfassenderen Sammlung, die etwa in die Zeit Haggais und Sacharjas fallen wird. Ein letzter Nachtrag Ps. 138—150, in dem älteres Gut mit Aufnahme gefunden haben mag, wird dann der nachesranischen Zeit angehören und der Abschluß der ganzen Sammlung mit der des ganzen Alttestamentlichen Canons zusammenfallen.

Man sieht aus dieser Skizze, deren Berechtigung sich durch die Erörterung des Inhalts der einzelnen Lieder erweisen muß, wie unbegründet die Einteilung des Psalters in fünf Bücher, auf die man jetzt wieder zurückzukommen Lust hat, ist: denn der Einschnitt bei Ps. 106 ist durch nichts angezeigt und die allererste Sammlung reicht nicht von 2—41, sondern von 2—50, da mit 51 eine neue Sammlung von Davids-Liedern beginnt, die bis 72 reicht. Dagegen läßt die fremdartige Unterschrift unter dem 72. Psalm: »zu Ende sind die Gebete Davids« den Schluß als berechtigt erscheinen, daß in 2—72 eine nach bestimmten Gesichtspunkten vorgenommene Liedersammlung vorliegt, die auf die Männer Hiskias zurückgehen kann, welche ja auch bei der Sammlung der Sprüche Salomos thätig gewesen sind: Spr. 25,1. Denn die Klammern 2 und 72 sind ebenso gleichartig wie 1 und 119. In die

Zeit kurz vor und nach Beginn des Exils führt uns das Liederbuch Asaphs: 73—89, in welchem das Gelübde der Treue am Anfang (Ps. 73) auf den Appell an die Gnadenverheißungen Gottes am Ende (Ps. 89) hinweist, durch einzelne Stücke der kleinen Sammlung. Lobpreis und Dank des wiederhergestellten Volkes macht den Inhalt der Lieder 90—118 bezw. 119 aus. Wir haben mithin einen viermaligen Ansatz zu einer Liedersammlung: den Grundstock bildet die der ersten prophetischen Zeit angehörige Kollektion 3—50; daraus wurde in der Zeit Hiskias die zweite 2—72. Im Exil und nach demselben gliederten sich daran, ohne die Ordnung zu verschieben 73—89 und 90—118, bis die Klammern 1 und 119 den ganzen Ertrag der Lieder Israels zusammenfaßten zu einer Zeit, wo der neu eingerichtete Tempeldienst das Bedürfnis eines Gesangbuches für die israelitische Gemeinde dringlich machte.

Diese Ansätze bedürfen allerdings der Bestätigung durch die Betrachtung der einzelnen Lieder. Bei dem Mangel aller äußeren Nachrichten über die Geschichte des Canons sind wir auf die in der Sammlung selbst vorliegenden Merkzeichen angewiesen. Für den, der auf sie merken will, sind sie deutlich genug. Wer freilich an dem Dogma — etwas anderes ist es ja nicht — von dem nachexilischen Ursprung der allermeisten Psalmen festhält, wird gut thun, sich durch die Voraussetzung darin zu bestärken, daß »die Geschichte des hebräischen Canons nie werde geschrieben werden« (Wellhausen in Bleeks Einl.[4] S. 2), anders Urteilende werden sich nach inneren Kriterien umsehen, die in den Liedern selbst vorliegen. Solche sind in der That vorhanden. Zunächst, wenn von den in dem Pentateuch enthaltenen Liedern abgesehen wird, begegnen uns in den historischen Büchern drei nicht im Psalter enthaltene Lieder, welche man als unwidersprechliche Zeugen der drei größten Perioden der vorexilischen Geschichte ansehen muß: das Deborahlied (Jud. 5), die letzten Worte Davids (2. Sam. 23, 1—7) und der Psalm Hiskias (Jes. 38, 10—20). Das erste Lied ist außerhalb alles Streits. Sein Besonderes ist, daß das Individuum in demselben sich gänzlich mit dem Volke bezw. seinen Stämmen zusammenschließt. Der leidenschaftlich erregte Ton des Liedes zeigt dann aber doch, daß es da ist und sich ausspricht: vgl. V. 9: »mein Herz ist bei den Führern Israels«; V. 21: »Tritt fest auf meine Seele«: tidrechi naphschi óz — es ist der Rhythmus des Tanzschritts — und vor Allem V. 31: »Die den Herrn lieb haben, müssen sein wie aufgeht die Sonne in ihrer Pracht.« Also Israel ist das Volk derer, die den Herrn lieb haben, zu

ihm ein persönliches Verhältnis haben. Es ist ächt kritisch um dieses persönlichen Accents willen den Vers als unecht zu verdächtigen. Anders, fortgeschrittener ist der Ton in den letzten Worten Davids, in denen sich die von dem Volkstum bereits innerlich gelöste Persönlichkeit darstellt.

Es ist in unserer Zeit wohl niemals ein uraltes literarisches Denkmal leichtfertiger angezweifelt als dies von Kautzsch (Abriß S. 141) geschehen ist. Weil Bileams Spruch (Num. 24, 3. 15) zweimal gleichlautend anhebt mit einem »es spricht Bileam«, wie Davids letzte Worte: »es spricht David« — wobei doch noch auszumachen wäre, wenn wirklich von Abhängigkeit die Rede sein soll, ob nicht die nach der »Kritik« ja sicher überarbeiteten Bileamssprüche nicht von dem Davidsspruch abhängen — und weil David als der »Liebling der Loblieder Israels« bezeichnet werde — die Worte können aber gar nichts anderes bedeuten als »lieblich in Liedern Israels«, d. i.: der liebliche Sänger der Lieder Israels — darum sollen diese Worte »schweren Bedenken« unterliegen. In Wahrheit sind sie der Kritik nur unbequem, weil ihr Inhalt gegen das Dogma von dem nichtdavidischen Ursprung der Psalmen Einsage erhebt. Sie lassen sich als eine Art Canon für die Auffindung davidischer Psalmen benutzen. Vor Allem die lebendige Gemeinschaft des Gottgesalbten mit seinem Gott, der Israels Fels heißt, spricht sich darin aus (V. 2. 3). Seine Gerechtigkeit gründet sich auf Gottesfurcht, ist mit ihr identisch, darum ist sein Thun gottgesegnet, es gedeihet, wie das gefeuchtete Gras von dem Strahl der Morgensonne; denn es ruht auf dem Worte der Verheißung, auf dem dadurch wohlverwahrten Bunde mit seinem Hause (4. 5). Die nichtswürdigen Gottlosen sind dagegen wie Dornen, die mit eiserner Faust ausgerissen und verbrannt werden (6. 7). Also die unumstößliche Gewißheit, daß sein Leben mit dem Leben Gottes zusammenhängt, verknüpft sich mit der Erfahrung, daß die Bestimmung seines Lebens auf Gottes Willen ruht: Gott der Allvermögende, Starke — der Fels Israels — ist zugleich der Gnädige; wer ihn fürchtet, ist gerecht, wer es nicht ist, hat ihn zu fürchten und seine Gerichte. Das sind die Grundgedanken auch der Psalmen, soweit sie als davidisch in Betracht kommen. Gemeinsam ist diesen Grundgedanken, daß sie alle auf dem Boden der ungebrochenen, der unreflektierten Erfahrung stehen. Den Unterschied der Zeiten zeigt der Psalm Hiskias. Auch dieser König hebt mit einem »Ich« an — aber es sind die »Gedanken« desselben: »ich dachte« — und nun legt sich in ganzer Breite die Erzählung der Gedanken des Sängers dar, wie er glaubte, Gott werde seinem Leben ein Ende machen, es los-

schneiden, wie der Weber das fertige Gewebe vom Trumm des Webstuhls. In der Wende des Liedes (V. 15) tritt wieder die Erzählung auf, wie Gott durch sein lebendig machendes Wort ihn gesund gemacht habe, wie zu seinem Heil ihm so bitteres Leid widerfahren sei, und mit einer Aufforderung zum Lobe schließt dieser Psalm. Desselben Inhalts ist Ps. 30: nur findet man hier nicht die Gedanken von den Gedanken, sondern die Gedanken selbst: alles direkt. Im Gegensatz zu seinem zuversichtlichen trotzigen Gedanken: »ich werde nimmermehr wanken«, hat Gott sein Antlitz von ihm abgekehrt: »da verging ich«. Aber Gott hat seine Klage in einen Reigen verwandelt — ohne den bedeutsamen Zwischengedanken »zu meinem Heil widerfuhr mir solches Leid« — »Herr, mein Gott, immerdar will ich Dich preisen«, mit diesem wirklichen Lobpreis schließt der Sänger. Es ist ein Unterschied zwischen Ps. 30 und Hiskias Lied, wie zwischen Luther und Paul Gerhard. Wer das nicht fühlt, dem ist überhaupt die consecutio temporum auf dem Gebiet der heiligen Poesie verschlossen.

Es bedarf hier der zartesten Aufmerksamkeit auf die Lebensäußerungen der frommen Persönlichkeit, wenn man zu sicheren Resultaten kommen will. Nirgends haben die ästhetischen Kategorien so geschadet, als auf diesem Gebiet. Von Herder bis Ewald und Delitzsch hat es freilich an apodiktischen Behauptungen nicht gefehlt, sowenig als an Erkenntnissen im Einzelnen, aber vollständig und durchaus an der Handhabung eines festen kritischen Prinzips. Man hätte von Jacob Burkhardt lernen sollen, wie man die Geschichte der Persönlichkeit, der Individualität anzufassen hat. Die dichterische Nachempfindung der Kritik grenzt hier an Crudität.

Freilich ist es mit einer künstlichen Eingliederung der Psalmen in das Leben Davids auch nicht gethan. Dazu reichen die vorhandenen Berichte nicht aus, die ja nicht aus irgend welcher biographischen Absicht hervorgegangen sind. Die Psalmenüberschriften sind überdies ohne Unterschied controvers, sodaß im günstigen Fall dem kritischen Nein! nur wieder ein dogmatisches Ja! gegenüber stände. Man wird von ihnen zunächst absehen und fragen müssen, was geben uns die Lieder selber an festen Daten in die Hand, aus denen man ihre innere Geschichte aufbauen könnte? Dazu bedarf es dann aber noch weiterer Erwägungen als jener Darlegung des Unterschieds zwischen reflectierter und nicht reflectierter Poesie, wie sie vorhin an zwei Liedern aus der prophetischen und vorprophetischen Zeit versucht wurde.

Die Psalmen sind aus der tiefsten Lebensbewegung des Menschenherzens heraus geboren, nicht blos aus dem Kampf eines Einzelnen mit einer ihm feindlichen Umgebung, sondern aus dem inneren Kampf des Glaubens mit den ihm widerstrebenden natürlichen Gedanken und Leidenschaften, des Ethos mit der Physis. Sie gehören daher einer anderen Lebenssphäre an, als die Lieder der Lyrici graeci: sie sind religiösen Inhalts. Was nun im engeren Sinne die Religion ausmacht, ist ja die Ueberwindung des inneren Zwiespalts, welcher dem Menschen wesentlich ist, durch den gläubigen Zusammenschluß mit dem lebendigen Gott. Diesen religiösen Charakter haben alle Psalmen, auch der fünfundvierzigste, der sehr mit Unrecht zu einem Hochzeitslied gemacht ist (s. u.). Und zuletzt ist die Ursache der vollständigen Verkehrung der Dinge auf dem Gebiet der Alttestamentlichen Kritik in nichts anderem zu suchen, als in der Verkennung dieser Eigenart der Religion Israels. Mehr oder weniger liegt bei den modernen Theologien des Alten Testaments dieser rein theoretische Begriff der Religion zu Grunde, der nur das Seitenstück zu dem so heftig bekämpften »dogmatischen« Religionsbegriff bildet.

In diesem Kampfe, der sich innerhalb der menschlischen Natur vollzieht zwischen dem Ethos und der Physis oder, Neutestamentlich gesprochen, zwischen dem πνεῦμα und der σάρξ eröffnet der Psalter Israels nun den klarsten Einblick. Den Psalter recht verstehen, heißt, ihn als Urkunde dieses Kampfes lesen. Es ist für die müde Exegese unserer Tage bezeichnend, daß sie diesen im höchsten Grade persönlichen Charakter der Psalmenpoesie so sehr hat verkennen können, daß sie das »Ich« der Psalmen fast generell hat mit der »Gemeinde« gleich setzen mögen. Doch wird man zunächst jedenfalls das Recht haben, wo von einem »Ich« die Rede ist, das Ich als ein wirkliches Ich gelten zu lassen.

An und für sich ist jedem Volke eigener geistiger Bildung die Stunde geordnet, wo das Individuum sich als Persönlichkeit, Individualität erfaßt, seine Erfahrung aus der gemeinsamen Erfahrung der Volksgenossen herausnimmt, und durch diese Verselbständigung den Anfang der Zersetzung des Volkstums einleitet. Typisch ist in dieser Hinsicht die Persönlichkeit des Sokrates. Doch bildet er genau genommen bereits das Schlußglied in der Kette einer Entwicklung, an deren Spitze ein Archilochos und Theognis, Herakleitos und Anaxagoras stehen. Diese »starken« Geister sind aber in Wahrheit doch nichts anderes als die Spiegelbilder ihres Volkes. So als Glieder einer Reihe genommen, zeigen sie denn auch das Persönlichkeitsideal in seinen verschiedenen Stadien

als einen Abdruck des griechischen Staats — noch in der aristotelischen Ethik ist die Persönlichkeit nichts anderes als der Mikrokosmos des harmonischen griechischen Staatsideals. Und wie in der Folge dieses sich zu dem Weltstaat in der Stoa erweitert, so wird auch dementsprechend der Begriff der Persönlichkeit ausgeweitet.

Analog richtet sich auch das Ideal der Persönlichkeit in Israel nach dem — modern gesprochen — milieu, aus dem es hervorwuchs. Die in den Psalmen sich aussprechende Persönlichkeit ist der ins Kleine gezogene Abdruck des in dem Volke lebenden Gemeinschaftsideals. Liegt nun vor David nur die Wüstenei eines halbcananäischen halb semitischen Volkslebens, dann ist es freilich eine Unmöglichkeit, daß die Psalmen, in denen sich die religiöse Innerlichkeit mit einer Wärme ohne Gleichen ausspricht, entsprechend dem hohen Sinn, der in dem alten Gesetze dieses Volkes lebendig ist, aus der Zeit Davids stammen. Andererseits, läßt es sich nachweisen, aus der inneren Entwicklung der Lieder, daß die grundleglichen Erfahrungen und Anschauungen der Psalmenliteratur auf eine übermächtige Persönlichkeit der Zeit des ungeteilten Reiches zurückweisen, die dann nur die Davids sein kann, dann wird damit ein sehr wichtiger Ausgangspunkt für die Datierung und den Sinn der gesetzlichen Ordnungen Altisraels gewonnen sein.

---

b. Der Liederkreis der ungebrochenen Persönlichkeit.

Wie wenig entspricht es doch der vollen Bedeutung der heiligen Schrift, wenn man ihren Inhalt unter den Begriff der ‚Offenbarung' von einzelnen Wahrheiten und Regeln zu bringen versucht! Der besondere, heilige Geist, der in diesen Denkmälern einer heiligen Geschichte waltet, enthüllt uns die ewigen Wahrheiten eben in dem Kampfe des wahren, vollen Menschen mit den mancherlei Hemmungen der angeborenen sündlichen Natur, und zeigt uns die mancherlei Weisen, wie er zu der inneren wahren Freiheit hindurchzuringen sich bemüht: wir treten hin auf das Schlachtfeld des Geistes und erkennen als den ewigen Sieger Gott selbst, der mit dem Menschengeiste handelt. Darin leuchtet der schlechthin allgemeingültige Charakter dieser Schriften hervor: sie sind die Denkmäler einer inneren Geschichte des Geistes, die sich je und je wiederholt hat, und noch heute unser Leben ausmacht: »man sieht allen Heiligen ins

Herz«, hat Luther von dem Psalter geurteilt und das ist der Gesichtspunkt, unter dem allein die Psalmensammlung zu ihrem vollen Rechte kommen kann.

Diese Geschichte hat ihre Stadien gehabt und eben darin offenbart sich das Leben und die Wahrheit dieser Lieder, daß sie sich als eine Reihe erkennen lassen, bei welcher ein Glied sich an das andere schließt; es giebt Höhe- und Tiefpunkte in denselben: tritt zu Anfang in voller Deutlichkeit der Mensch Gottes hervor, in dem eben jener Sieg des *πνεῦμα* über die *σάρξ* sich vollzieht, so zeigt der Schluß die Herrlichkeit Gottes, der denselben vollendet. Damit weisen diese Lieder über sich hinaus, treten in die Reihe der Weissagungsschriften ein, wie ja auch der Herr selbst und seine Apostel Psalmen und Propheten gleichermaßen als auf ihn weissagend anerkannt haben: Luc. 24, 44; der Psalter ist mit ca. 250 Stellen neben Jesaia (220 Stellen) das im N. T. am meisten citierte Buch des Alten Testaments.

Auf den ersten Blick erkennt man im Psalter eine dreifache Reihe von Liedern, die verschieden sind nach dem Subjekt, das in ihnen sich ausspricht: es sind die Erfahrungen sei es des Einzelnen, sei es einer Gemeinde von Frommen und Gerechten, sei es des ganzen Volkes Israel, welche den Liedern zu Grunde liegen. Diese Beobachtung kann aber allein nicht ausreichen, um die einzelnen Lieder unterzubringen. Denn so nahe es liegt, daß erst der Einzelne sich in seinen Erfahrungen mit Gott fest zusammengeschlossen haben muß, ehe die Gemeinde derer, die gleich ihm mit Gott wandeln und leben, festgelegt werden kann, und endlich das ganze Volk an dies praktische Ideal der Einzelnen geschlossen wird, so sicher ist andererseits, daß die Erlebnisse des Einzelnen in den verschiedenen Perioden der Volksgeschichte wiederkehren. Wie stark hat diese Einzelpersönlichkeit sich nicht eben in einem Propheten wie Jeremias geltend gemacht: sie wirft sich da dem ganzen Volke und seinen Leitern entgegen. Und so dürfte eben in den Ps. 61 ff., in welchen wiederum in sehr energischer Weise ein Ich hervortritt mit seinen Bitten, ein Zurückgreifen auf frühere Liedtöne aus Davids Zeit — wenn wir in althergebrachter Weise die erste Periode so benennen — nicht befremden. Andererseits schließt sich wohl Jesaia mit den »Jüngern«, seien es nun seine, oder die des Herrn, zusammen (8, 16) und seine ganze Prophetie beruht ja auf dem Bestreben, den Rest des geläuterten Israels d. i. eben die Gemeinde der Gerechten in dem abtrünnigen Volke zum Grundstock des neuen Volkes zu machen, wie dies schon Amos (3, 12) angedeutet

hat: und so wird man immerhin, wo in ähnlicher Weise in den Psalmen die Gemeinde der Frommen auftritt auf die ältere prophetische Zeit als auf die mutmaßliche Entstehungszeit schließen dürfen. Aber es ist wiederum ja doch auch eine Thatsache, daß eben die nachexilische Zeit sich sonderlich als eine nicht mehr volkstümlich bedingte, sondern nur durch den Kultus und Dienst des wahren Gottes zusammengehaltene Gemeinde gefaßt hat: somit würde die Möglichkeit, daß solche »Gemeinde«psalmen zwei verschiedenen Zeitaltern angehören, nicht ausgeschlossen sein. Ganz unverkennbar aber treten die Zionslieder (42 ff.) neben die prophetischen Zeugnisse, welche eine Neugeburt des Volkes von dem auf Gottes Wort neu gegründeten Zion erwarten.

Um sicher zu gehen, wird man deshalb noch andere Merkmale der Zeiten beobachten müssen. Und da zeigt sich denn, daß auch die Bestimmungen in dem Wesen Gottes deutliche Spuren einer Entwickelung an sich tragen. Bei den Psalmen der ersten Zeit ist die durchgehende Grundeigenschaft Gottes die der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, in einer zweiten Lage der Psalmen nimmt die Chesed Gottes die Bestimmung der Treue und Wahrheit auf: auf dem Höhepunkt der nationalen Poesie ist es Gottes Macht und Herrlichkeit, an welche die Gebete sich wenden, während am Schluß d. i. in der exilischen und nachexilischen Poesie Gottes einzelne Werke wie Schöpfung und Erlösung des Volkes als Momente an seiner Herrlichkeit genannt werden.

Wo nun beide Reihen von Merkmalen zusammenkommen, wird man immerhin mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Zeitalter der Lieder bestimmen dürfen. Es wird sich zeigen, daß die richtige Erkenntnis des Stufenganges der Lieder die Vorbedingung für die Erkenntnis der Entwickelung nicht blos der Spruchliteratur, sondern auch der Weissagung Altisraels bildet. Es ist bezeichnend für die Art wie die biblische Theologie unserer Tage ihre Aufgabe erfaßt, daß Oehlers' sonst so ausgereiftes Werk die Psalmen nur gelegentlich zur Erläuterung des Prophetismus verwendet, während Smend Israels Lieder nur als Urkunden des Judentums gelten läßt! Die Epiker und Lyriker Altgriechenlands als Commentatoren des makedonischen Zeitalters —!

Von einer ungebrochenen Persönlichkeit in den ersten Liedern des Psalters kann man reden, insofern als in denselben sich der Einzelne direkt und unmittelbarer Weise ausspricht, ohne daß ihm zum Bewußtsein kommt, daß zwischen Gott und ihm als solchem ein Trennendes, die Sünde, stehe, und ohne daß er sich veranlaßt fände, sein Geschick mit

dem Anderer in gleicher Lage zu verbinden. Andererseits wenn der Einzelne überhaupt sich aus der Gemeinschaft seines Volkes herauslöst, so ist dies ohne ein gewisses Maaß von Reflexion auch nicht denkbar. Aber die Reflexion ist verschieden hier und dort: dort — in der naiven Periode — hebt sie ihn aus der unmittelbaren Umgebung seines Volkes heraus, hier — in der im engeren Sinn reflektirenden Poesie — tritt der Einzelne aus der Sphäre seines eigenen Ichs heraus: die Empfindungen die dort noch rein individuell waren, werden hier schematisch formelhafter Natur. Dieser in der Ästhetik unserer Tage durch Schillers bekannten Aufsatz zum ersten Mal klargestellte Canon findet sinngemäß seine Anwendung auch auf das Gebiet der heiligen Poesie.

Die kritische Frage in Bezug auf die Psalmen der ersten Periode spitzt sich zu der Frage zu, ob David der Verfasser des 51. Psalms sein kann. Ist er das, gehört die tiefe Sündenerkenntniß desselben der individuellen Erfahrung des Einzelnen an, dann ist damit der Kreis der Psalmen, welche von David oder aus seiner Zeit herrühren können, ein festgeschlossener. Solche allgemeine Ahnungen, wie die, daß das 7. Jahrhundert besonderen Sinn für die dunklen Ideen von Sünde, Schuld und Sühne gehabt haben müsse, erscheinen dann als das was sie sind.

Es ist nun unverkennbar, daß schon die ersten Lieder unserer Sammlung einen sehr stark persönlichen Zug enthalten. Denn daß man Ps. 3 und 4 als Morgen- und Abendlied in der Synagoge wie in der Kirche anzusehen, gewohnt ist, beweist für den ursprünglichen Sinn der beiden Lieder natürlich nichts: es ist vielmehr die bitterste Not an den Sänger gekommen, und diese beiden Lieder haben ihm daraus geholfen, sie sind das Mittel zu seiner Befreiung von der Angst geworden. In solchen Stunden singt man nicht Abendlieder wie: »nun ruhen alle Wälder«. Der Ort, wo alle Gedanken des Sängers festgeankert sind, ist die Gewißheit der Erhörung durch Gott: »mit meiner Stimme rufe ich zum Herrn und er antwortet mir von seinem heiligen Berge« (3, 5); ebenso 4, 5: »Der Herr höret, wenn ich zu ihm rufe.« Diese Gewißheit ist jedoch nur ein anderer Ausdruck für die Thatsache, daß er mit Gott in lebendiger persönlicher Gemeinschaft steht. Aus diesem Punkt verstehen sich alle diese Psalmen. Diese Gemeinschaft ist aber eine unmittelbar persönliche, geistige, denn Gott ist der, welcher ihn hält und stützt, während er schläft (3, 6), und des Sängers Freude ist, daß Gott sein Antlitz ihm leuchten läßt: 4, 7 f. Das ist eben der konkrete Ausdruck für jene persönliche Gemeinschaft.

Unsere Naturforscher schildern mit beredten Worten, den Augenblick, wo der erste rote Punkt in dem Auge eines Geschöpfes auf den Lichtstrahl der Sonne reagierte, als den Punkt, wo es zum zweiten Mal hätte heißen können: ‚es ward Licht'. Diesen roten Punkt in der Geschichte des Volkes Israel bildet der Augenblick, wo die Gewißheit der lebendigen Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott zur klaren Darstellung in einem Liede kommt. Es hat in Israels Geschichte an solchen Momenten ja auch früher nicht gefehlt, es sei denn, daß man die ganze vordavidische Heilsgeschichte streichen wollte. Aber etwas anderes ist die Erfahrung, ein anderes das Bewußtsein davon. Ist Jahwe der Gegenstand solcher Gewißheit, dann kann er auch nichts anderes sein, als eben der persönliche Geist, welcher der Natur mächtig ist. Wenn dann 3, 5 es heißt, »er antwortet mir von seinem heiligen Berge«, dann ist die weitere Folge, daß sein Wohnen dort nicht im Sinne räumlicher Beschränkung gedacht sein kann. Er, der mit seinen Frommen in lebendiger, durch keine Raumschranke bedingter Gemeinschaft steht, kann nur da »wohnen«, wo er den Ort der Bethätigung seiner lebendigen Gemeinschaft hat. Diese selbst aber vollzieht sich nur durch sein Wort. Wenn darum der heilige Berg der Tempelberg ist, — vgl. 18, 7 — dann kommt seine Gegenwart daselbst nur in Betracht, insofern er von da aus, durch seine lebendigen, persönlichen Organe seines Volkes Geschicke leitet. Im Munde eines David, der, wenn er beten will, eines Jahveschnitzbildes (Ephod) zur Vergegenwärtigung bedarf (nach der »Kritik«), ist dieser Psalm eine Unmöglichkeit. Durch jenes Beiwort (»von seinem heiligen Berge«) knüpft der Sänger sein Geschick zusammen mit dem seines Volkes. Doch stammt der Psalm nicht aus der Anfangszeit seiner Heilserfahrung. Er beruft sich (3, 8) auf Gottes Durchhülfe in früherer Zeit: Er hat die Zähne der Gottlosen zerbrochen (die Perfekta sind nicht in Futura umzudeuten). Des Sängers Feinde sind Gottes Feinde, die rescha'im, die nicht auf Gottes Wegen wandeln. Denn Gottes Wesen ist nicht blos Geistigkeit, sondern auch Heiligkeit; d. h. sein Wille geht auf das Rechte und Gute; er fordert das von seinen Frommen. Sein Thun besteht darin, daß er ihn beschirmt und deckt wie mit einem Schilde und daß er ihm zum Siege verhilft: er bringt ihn zu Ehren d. i. Kebodi*) (3, 4). Dies ists was den Sänger furchtlos, mutig macht (3, 7), sodaß er sogar ihm mit dem Weckruf qúma begegnen darf (3, 8).

*) Die objektive Fassung: „Gott als Gegenstand meines Rühmens" hat den Zusammenhang gegen sich: **Magen** und **Kabod** müssen auf gleicher Linie liegen; der Schluß des V. erklärt den Sinn von **Kebodi**.

Hat sich der Sänger im **dritten** Psalm über die eigene Angst vor den vielen Feinden hinausheben lassen, so sind es im **vierten** die mutlosen Freunde in seiner unmittelbaren Nähe, deren Gedanken er niederkämpft. Denn die bnei isch des dritten Verses sind nicht bnei adam (vgl. 49,3) = »Ihr Mannen!« Sie verkehren seine Ehre in Schande, d. h. den, der ihn zur Ehre bringt, beschimpfen sie durch ihre Mutlosigkeit, Glaubenslosigkeit (V. 6), was sie lieben ist ein Nichtiges, Leeres, denn Gott ist allein das Wesenhafte, ist d. h. er thut alles; was sie suchen ist Lüge, denn Gott ist allein die Wahrheit — in seinem Worte. Der Nerv des Liedes liegt jedoch in der Gewißheit, daß Gott mit seinen Frommen*) wunderbar gehandelt hat und handelt, indem er auf seine Gebete hört (V. 4). Diese Großthat der Gnade Gottes soll allen Unglauben und Verzweiflung zu Boden schlagen. Und hier tritt denn der bedeutsame Punkt ein, wo der Unglaube als Sünde und der Glaube als das rechte Opfer erscheint. Denn schwerlich kann V. 5 etwas anderes bedeuten als: »Ängstiget Euch immerhin**) aber versündigt Euch nicht (gegen Gott!), redet immerhin auf Euren Lagern mit Eurem Herzen, aber seid still (gegen Gott!).« Denn daraus versteht sich erst der Sinn der sich steigernden Aufforderung V. 6: »Opfert rechte Opfer und vertrauet auf den Herrn«. In Wahrheit soll nicht allein der Unglaube, sondern auch die ihn begleitende Unruhe als Sünde bezeichnet werden, wie der Glaube als das rechte gottwohlgefällige Opfer erscheint. Was das sagen will, erkennt man, wenn man bedenkt, daß die Sünde (chattath) ursprünglich das äußerliche Nichttreffen, Verfehlen des göttlichen Willens bedeutet.

Im mosaischen Gesetz ist die Sünde ausschließlich als Verletzung kultischer Vorschriften gefaßt (s. u.). In unserem Psalm schlägt dieser Begriff nun nach innen. Der gleiche Riesenschritt liegt in dem Satze, daß der Glaube, das Vertrauen auf Gott das rechte Opfer sei. Aus dem äußerlich vollbrachten Werk zieht sich die innerliche Gesinnung heraus. Ehe dies geschehen kann, muß dieselbe sich in das Opferwerk hineingelegt haben — der Schluß ist unausweichlich. Mit einem blos naturhaften Opferdienst, wie ihn die neuere Kritik sich ersinnt, verträgt sich der Gedanke nicht — oder man muß den Psalm in die nachexilische Zeit verlegen. Das ist consequent. Damit stimmt freilich das ganze Interieur des Psalmes nicht: denn der Sänger trägt seine Klage und Not in völlig unmittelbarer Weise vor. Zuletzt vergleicht er seine Freude, die ihm aus

*) Die L. A. chesed für chasid scheitert an dem folgenden lo.

**) Zur Bedeutung von ragaz vgl. Jes. 52, 10. 11.

der Gewißheit der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott — das »Licht seines Antlitzes« V. 7 ist doch nichts anderes — fließt, mit der natürlichen Erntefreude. Seine Freude ist viel größer: so gewiß ist er des endlichen Erfolges schon jetzt. Fröhlich geht er schlafen, er weiß, daß Gott allein ihm seine Wohnstatt schirmt.

Das genaue Seitenstück zu Ps. 4 ist Ps. 11. Auch er athmet ganz den Gegensatz zwischen den Frommen und Gottlosen. Wider ihre heimtückische drohende Feindschaft sei der Gerechte wehrlos, sein Thun umsonst, da die Grundlagen der von ihm geschaffenen*) Ordnung eingerissen würden, — so hört der Sänger seine kleinmütigen Freunde klagen, aber ihrem Rat, wie ein Vogel auf den Berg zu fliehen, begegnet er durch den Hinweis auf den Richtergott im Himmel, der die Menschenkinder prüft, über die Gottlosen das Gerichtswetter ergehen läßt, wie einst zu Sodom, aber die Rechtschaffenen sein Antlitz schauen läßt**). Die geschichtliche Erinnerung an Gottes Gerichte — vgl. die merkwürdige, natürlich von Wellhausen angefochtene Parallele 2 Sa. 11, 22 — ist das einzige Neue an diesem Psalm, dessen Contraste nur noch schärfer aneinandergerückt sind, als in Ps. 4. Die Reminiscenz soll an die jahwistische Überlieferung anknüpfen, der Psalm also ins 8. Jahrhundert gehören: als wenn, dies zugelassen, aber nicht zugegeben, die Genesiserzählungen nicht uralte Überlieferungen enthielten! Der Psalm gehört nach Sinn und Sprache in die erste Zeit der hebräischen Poesie. Hier ein Gemeindelied sehen, heißt Concretum und Abstractum verwechseln.

So spricht vielmehr das kindlich starke, ungebrochene Vertrauen und hebt sich damit über die Furcht des eigenen Herzens und die Zaghaftigkeit der Freunde empor. Der Angelpunkt dieser Lieder liegt in der — objektiven — Erfahrung, daß Gott mit dem Sänger ist; sie ist es, welche in größter Not ihm auch die Todesfurcht nimmt: Ps. 13. Es ist dann eine andere Wendung, wenn — subjektiv — die Gemeinschaft des Sängers mit Gott hervorgehoben wird. Und doch ist dieselbe nur ein Komplement der ersten. Wir finden sie im 5. Psalm.

Daß es da um eine sehr persönliche Sache des Sängers sich handelt, erkennt man an dem Eingang: dieses mühsame sich Losringen des Gedichts aus der Dichterseele ist bezeichnend für die ersten Zeiten (vgl. Jud. 5,

*) Die Uebersetzung der **LXX** ἃ χατηρτίσω (V. 3) trifft den S i n n ausgegezeichnet.

) Das Imperf. V. 7 ist genau so zu verstehen wie das V. 5: Sie schauen je und je sein Antlitz (panemo** = **panav** s. Bäthgen z. St.).

Ps. 18, 2 ff.; 39, 1 ff.; Num. 23, 3 ff.) Ueberdies, wie es bittere Wirklichkeit war, wenn unsere Väter von blutigen Thränen sprachen*), so ist das laute Schreien auch in vollem Ernst gemeint — dann ist dieser starke Ausdruck aber schon von vornherein ein Beweis hohen Altertums. Der Nerv des Liedes liegt in dem Bekenntnis der Thatsache, daß Gott die Blutdürstigen und Lügner haßt und darum sie verderben muß, während er den Gerechten mit seiner Gnade decket, wie mit einem Schilde; was uns ein selbstverständlicher Gedanke scheint, ist es nicht vor dreitausend Jahren gewesen. Es ist der erfahrungsmäßige Ausdruck für die Wahrheit, daß Gottes Heiligkeit eine lebendige Eigenschaft ist, die sich in der Vernichtung der Unheiligen zeigt. Als dieser Psalm gesungen wurde, muß das Moralgesetz schon vorhanden gewesen sein: die ehedem von dem Volk geforderte Heiligkeit (Ex. 19, 6) bezog sich auf die Beobachtung des ganzen Gesetzes, seine einzelnen Elemente standen neutral neben einander, die Gemeinschaft Gottes mit dem Volke war sowohl an die ritualen wie an die moralischen Gebote gebunden; wenn nun der Sänger nur die ethischen Bestimmungen als die einzigen Bedingungen für die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott hervorhebt, so ist das ein Fortschritt, welcher der Gleichsetzung des Glaubens mit dem rechten Opfer entspricht. Die Betrachtung wendet sich nach innen und ihre reife Frucht ist die Forderung der Gradherzigkeit der Frommen. Der Name tritt hier noch nicht auf, aber die Sache. Denn als das Erkennungszeichen der Gottlosen gilt ihre Doppelheit, die Heuchelei: keine Wahrheit ist in ihrem Munde (so nach allen alten Uebersetzungen) ihre Kehle ist ein offenes Grab, d. i.: ihr Inneres birgt den Tod (V. 10). Also die innere Wahrheit, die Uebereinstimmung des Inneren mit dem Aeußeren ist gleichbedeutend mit dem L e b e n und: bei Gott sich bergen, auf ihn vertrauen, das ist die wahre Gerechtigkeit (.V 12 und 13).

Die Griechen sind n i e zu der Idee der Charaktereinheit hindurchgedrungen, weil sie entweder von der theoretischen (Platon) oder von der praktischen Lebensfunktion (Aristoteles) des Einzelnen aus ihre Moral entworfen haben. Allein in Israel ist diese Forderung gestellt, weil sie die Persönlichkeit auf dem Grunde des Verhältnis zu Gottes Gnade, also zuletzt auf der passiven Seite der menschlichen Natur, die doch die höchste Aktivität in sich schließt, sich haben erbauen lassen. Von einem Unterweisen in dem Gesetzeswege ist aber hier noch keine Rede; das ist erst am Schluß der ganzen Entwicklungsreihe ein möglicher Gedanke, wo

---

*) Noch im Heliand; aber auch bei den Griechen, s. Suidas s. v. αἵματι κλαίειν.

das Gesetz in abgeschlossener äußerer Objektivität vor dem Israeliten stand. Hier ist es die lebendigste, freieste Bewegung, die zwischen Gott und dem Frommen besteht. Deshalb ist auch V. 10 »der Weg« gewiß nichts anderes, als der Weg des Lebens und Heils, den Gott den Sänger führen soll, wie zum Ueberfluß auch aus dem Zusatz »um meiner Feinde willen« hervorgeht.

Was hat nun den Sänger zu diesem Liede getrieben? Einesteils die innere Not und Sorge (V. 2), dann aber die selige Gewißheit, daß er in Gottes Haus kommen, in seiner Nähe weilen darf (V. 8) und endlich das Verlangen, seine Feinde, welche Gottes Feinde sind (maru bách V. 11) vernichtet zu sehen — in diesen Empfindungen weiß er seine Sache eins mit der aller Gerechten und Gottesfürchtigen (12 f.). Es kann nichts concreteres, individuelleres geben, als dieses Lied, in welchem die ethischen und religiösen Bestimmungen zum ersten Male bewußter Weise auf einander bezogen erscheinen. Derselbe Ton wird angeschlagen in dem 7. Psalm, nur daß hier noch stärker die eigene Gerechtigkeit hervorgehoben wird (V. 9). Wenn man Israels Lieder hat entschuldigen zu müssen geglaubt um dieser »Selbstgerechtigkeit« willen, so hat man dadurch nur die eigene Unfähigkeit verraten, solche Aussagen historisch zu verstehen. Ehe die Gerechtigkeit der Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes verglichen werden kann und in Folge dessen als unvergleichbar zu stehen kommt, d. h. mit in dem Kreis der Sünde beschlossen wird, muß der Einzelne sie als unbedingte Forderung an sich erfahren haben. Es ist zu wenig gesagt mit der Behauptung, daß die Selbstgerechtigkeit, von welcher die Psalmisten sagen, nur gelte in Bezug auf die Menschen, nicht in Bezug auf Gott. Denn eben hier 7, 10 wird sie wie 18, 21. 25 Gott gegenüber geltend gemacht. In Wirklichkeit kommt zunächst der Gedanke, woher die Gerechtigkeit stamme, gar nicht in Betracht, die Frage wird garnicht aufgeworfen. In völlig unbefangener Weise stehen die göttliche und menschliche Gerechtigkeit neben einander, aber auch die Gerechtigkeit und das gläubige Vertrauen auf Gottes Gnade (5, 12. 13). Dann erkennt man aber von hier aus den Zug des Gedankenfortschritts vom Aeußeren zum Inneren. Erst mußte ein weitester Kreis um Gott und die Menschen geschlagen werden — die äußere Reinheit und Heiligkeit — ehe die innerliche Gerechtigkeit, das fortwährende Bezogensein des Willens des Menschen auf den Willen Gottes, ergriffen werden konnte, wie das in den Psalmen der ersten Periode geschieht, und dann erst hat die individuelle Erfahrung eines Einzelnen den Abstand der Beiden zur An-

schauung gebracht, sodaß die Gerechtigkeit Gottes als die übergreifende, absolute erscheint: die innere Geschichte der Psalmen ist die Geschichte des Glaubens, wie er zuletzt auch die menschliche Gerechtigkeit in sich aufnimmt: seine Hauptstadien liegen vor in den Psalmen 6, 32, 38, 51.

Der 7. Psalm bewegt sich noch gänzlich auf dem Gebiete des Gegensatzes zwischen dem gottvertrauenden Gerechten und dem gottlosen Missethäter. Zwei Bestimmungen in dem Wesen Gottes beherrschen seinen Gedankenkreis: Gott ist der Richter über die Völker (8 f.) d. h. der in der Welt und angesichts der Welt — denn das Völkertum ist hier und überall der Ausdruck des äußeren Universalismus — Recht schafft, und der Prüfer der Herzen und Nieren, d. h. er durchdringt mit seinen Augen das Innerste, Geheimste. Der innere Universalismus tritt mit dem äußeren zusammen auf. Wenn die neueste Kritik, die Sache so dargestellt hat, daß erst in der prophetischen Zeit über dem Zusammenstoß mit der Völkerwelt der Gedanke der innerlichen Allgemeinheit des Gottesbegriffs, der sgn. »ethische Monotheismus«, entstanden sei, so ist dies eine rein schematische Konstruktion, die nicht einmal die innere Wahrscheinlichkeit der Konsequenz für sich hat; denn bei Griechen wie Römern ist die Berührung mit dem »Völkertum« nicht zu einer Vertiefung, sondern zu einer Verflachung der Religion ausgeschlagen; und wie hätte die Beziehung des Volkes zu Damask, Assur und Babel die Geistigkeit des Jahwebegriffs hervorrufen können, wenn sie nicht schon vorhanden gewesen, d. h. Bestandteil der individuellen Erfahrung geworden wäre? Die Erfahrungen des Einzelmenschen, von denen wir aus den Psalmen Kunde empfangen, bilden die Brunnenstube für die innerlich und äußerlich universellen Zukunftsbilder der Prophetie.

Der erste Blick auf den Anfang des 7. Psalms beweist den individuellen Charakter des Liedes. Der Sänger will sein Ich, das er als nephesch, d. i. nach seinem natürlichen sinnlichen Lebensprincip, als chajjim, d. i. nach dem Umfang seiner äußeren Lebensbethätigung, und als Kabod, als das, was nach seinem Urteil das allein wertvolle ist, bezeichnet (V. 6) zum Pfande für seine Gerechtigkeit setzen, die hier im Gegensatz zu dem Thun des Feindes, als Bewahrung des Friedens, d. i. des Zustandes des Rechts erscheint*). Er bittet, daß Gott diese seine Gerechtigkeit vor

*) Wenn zwischen 5a und 6 nicht eine Lücke ist, (Ewald), so ist 5b als — adversativ gemeinte — Parenthese zu fassen: denn „die, welche mich ohne Grund drängten, habe ich ausgeplündert“ — man denke den Gedanken nur einmal durch — ist sinnlos; **chalaz** heißt übrigens auch nicht „plündern“, sondern „retten“.

aller Welt feststelle, nach seiner Gerechtigkeit und Gnade (V. 10. 11). Denn Beide gelten als zwei Seiten einer und derselben Sache, ebenso wie Gerechtigkeit und Glaube bei den Menschen zusammen gehören. Diesem Verhalten Gottes zu dem Gerechten entspricht sein Zorn gegen den Uebelthäter. Die Voraussetzung ist, daß wie Gottes Gnade sich unmittelbar an dem Gerechten, so sein Zorn sich unmittelbar an dem Gottlosen erweisen müsse. Man sieht die gekreuzten Schwerter, ist Zeuge der Erregung des Kampfes. Die Bitte, daß das Böse, welches der Gottlose ersinnt, auf ihn selbst zurückfallen möge, ist der Ausdruck der direkten Lebensanschauung, welche zwischen der That und ihrer Folge keine Ungleichartigkeit zuläßt. Wie viel herbe Erfahrungen liegen zwischen diesem Psalm und den Liedern, welche die Frommen als die Gemeinde der Dulder (ʿanavim) zusammenfaßten! Man erkennt andererseits, wie hier alles unter einem Ring beschlossen ist: Gerechtigkeit und Gnade Gottes, Vertrauen und Gerechtigkeit der Menschen (jischrei leb V. 11), Missethat und Strafe — es ist die ungebrochene Weltanschauung der ersten Zeit des Erwachens der frommen Individualität. An ein Gemeindelied zu denken ist (wie bei Ps. 5) genau so widersinnig als zu meinen, der Psalm sei von Jeremias abhängig, weil dieser Prophet, der bekanntermaßen in den Schriften seiner Vordermänner lebt, wie kein anderer Schriftsteller des A. T., Gott als den Prüfer von Herz und Nieren bezeichnet*) (11, 20; 17, 10; 20, 12).

Nächstverwandt dem 7. ist der 17. Psalm. Wie in Ps. 5 Lug und Gewaltthat von der Nähe Gottes ausschließen, so beruft sich der Sänger für seine Reinheit von dieser zweifachen Sünde auf das prüfende Richterurteil Gottes, nicht ohne seine Reinheit auch auf die Abwesenheit böser Gedanken zu erstrecken. Denn »zammothi bal jaʿabor pi« = »mein böses Sinnen kam nicht über meinen Mund«: hier hängt Aeußeres und Inneres noch so zusammen, daß mit dem Reden des Bösen auch das Denken desselben verneint wird. Die Gewißheit, daß Gott auf seine Gebetsworte antwortet, treibt ihn mit dem Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit zu der Bitte, Gott wolle ihn wie seinen Augapfel hüten vor den gottlosen Feinden, deren Gewaltthat persönlich begegnen und seine Strafe sie selbst bei ihrem Leben und ihre Kinder und Kindeskinder treffen lassen.**)

Mit der wachsenden Schärfe des Gegensatzes zu den persönlichen Feinden, die durch keine Silbe als Völker oder ein Volk charakterisiert

*) Die Stellen zeigen eine fast formelhafte Verwendung des Begriffs.

**) V. 14 ist im Einzelnen jetzt nicht mehr ganz verständlich: nur das ist sicher, daß hier von dem Gericht über die Gottlosen die Rede ist.

sind, geht die Erstarkung des persönlichen, auf Gottes Gnade gegründeten Selbstbewußtseins parallel. Welch eine Glaubenskraft liegt nicht in dem Vergleich mit dem Augapfel Gottes (V. 8)! So kann es denn nicht befremden, daß sich auch der völlige Abschied, die Lösung von aller Gemeinschaft mit dem Thun der Gottlosen vollzieht und der Sänger wiederum sich mit den Heiligen Gottes zusammenschließt. Das ist die Bedeutung des 16. Psalms. Alle innere Entwickelung in dem Reiche Gottes ist ja Scheidung. Wo die starke, glaubensgewisse Persönlichkeit sich ausspricht, muß sie sich losreißen auch von der religiösen Gemeinschaft der Gottesfeinde, wenn diese sich auch selbst nicht von dem äußeren Dienst Gottes lossagen wollen. Das Lied ist durchweht von der Erinnerung an eine siegreiche Schlacht, an deren Ende die Beute verteilt wird. Die einen greifen nach dem und jenem Beutestück, der Feldherr begnügt sich mit dem idealen Effekt des Sieges. Dies als Bild des Lebens genommen, so wählt der Sänger den Herrn als sein einziges Gut, seine Lust ist es mit den Heiligen, an denen Gott sich verherrlicht, zu teilen*). Er scheidet sich von dem blutigen Trankopfer derer, welche einem Anderen nacheilen — von Götzendienst ist nicht die Rede, in dem achér maharu ist alles ungöttliche Thun befaßt — begnügt sich damit, daß Gott sein Beuteteil und Loosgreifer geworden ist. Darum freut sich seine Seele — Kebodi — und Leib, denn er wird sein Leben vor dem Tode bewahren und ihn den Weg des Lebens finden lassen: in der Gemeinschaft mit Gott (»vor deinem Antlitz«) ist Freudenfülle, in dem Schutze Gottes (»in deiner Rechten«) Lieblichkeiten immerdar. Diese letzte Wendung läßt über den Sinn des ganzen Liedes keinen Zweifel zu: das religiöse Verhältniß erscheint als das ganze Lebeu umfassend: auch der Tod ist davon nicht ausgeschlossen. Es würde ganz aus der Situation herausfallen, wenn man hier von einer einzelnen Bewahrung vor dem Tode reden würde. Der Nachdruck liegt auf der Bewahrung vor dem Tode überhaupt: insofern ist die Anwendung, welche Petrus von dem Psalme macht (Act. 2, 25 ff.) davon die letzte Konsequenz. Es entspricht dem, daß Seele und Leib hier als die zwei Seiten einer und derselben Sache, des persönlichen Lebens, hervortreten: wie es in Gott geborgen ist, so tritt es dem ganzen andern zeitumschlossenen Leben gegenüber. Wer sollte nun wohl so zu diesem absoluten Ausdruck des Glaubens hindurchgedrungen sein, als der, welcher in tiefster Not der ganzen Welt

*) Das ἐθαμάστωσε der **LXX** legt allerdings V. 3 die Aenderung in **ja'dir jah** nahe: dagegen besteht kein Grund **chephzi** in **chephzo** zu ändern.

hat Valet sagen lernen. Diese Erwägung ist nicht unwichtig für die Entscheidung über die Herkunft des 22. Psalms.

Was hier im Ton frohster, lebendigster Gewißheit ausgedrückt erscheint, ist im 27. Psalm als Selbstermunterung geredet. Daß er Schutz findet in der Gemeinschaft Gottes gegenüber der Kriegesnot, das treibt den Sänger ins Gebet. Wohl erscheint hier diese Gemeinschaft gebunden an den Gottesdienst im Tempel: aber die Schöne Gottes (V. 4), die er dort findet, ist sicher nicht die Pracht des Kultus, sondern wie V. 8 erklärt, das Antlitz Gottes, d. i. die persönliche im tiefsten Innern erfahrene Gemeinschaft mit Gott. Ein Tempel — hejkal — aber hieß ja auch noch (1. Sa. 1,9) das Zelt in Silo vgl. auch 18, 7. Einen aller sinnlichen Vermittelung entbehrenden Gottesdienst kennt das A. T. überhaupt nicht. Auch hier ergreift der Sänger in der äußeren Vermittelung das Ewige Bleibende, Persönliche. Das ist dann dasselbe, was wir in 3, 5 vernehmen. Auch das Bild des Menschen ist noch das ungeteilte der ersten Periode: besari, ‚mein Fleisch‘ V. 2, wechselt mit libbi, ‚mein Herz‘ V. 3. Es zeigt nur den Mut der Verzweiflung, wenn man hier solche lebendigen Züge, wie in V. 10: »mein Vater und meine Mutter verließen mich«, auszulöschen wagt, um das Lied zu einem Gemeindelied zu pressen. In Ps. 16 und 27 hat die rein religiöse Natur des Glaubens den konkretesten Ausdruck gewonnen: das kann nur die Frucht persönlichster Heilserfahrung gewesen sein.

In plastischer Gegenständlichkeit hebt sich so in dieser Gruppe das Bewußtsein der persönlichen Gemeinschaft mit dem gnädigen und gerechten Gott einerseits und der Gegensatz zwischen dem einzelnen Gerechten und den gottlosen, ungerechten Feinden hervor. Wenn der Einzelne seine Sache mit der Gleichgesinnter identificiert, so ist es das Vertrauen und die Gradherzigkeit, welche diese Verbindung herstellt.

Aber die lebendige von Gott ergriffene Persönlichkeit, in der die Frömmigkeit als wirkliche Lebensmacht offenbar wird, zieht ihre Kreise weiter. Davids Emporgang ist unbegreiflich, wenn nicht eben die »Frommen« in seiner Sache ihre eigene erkannt hätten, wie er selbst seine Sache als die ihre betrieben hat. Daß die politischen Gewalthaber unserer und früherer Zeiten dem ähnliches versucht haben, ist noch kein Beweis, daß das auch bei David »Politik« gewesen ist. Jener Zusammenschluß mit den Frommen vollzieht sich in dem Liede 35. Der tief leidenschaftliche Ton desselben schützt es gegen den Mißverstand, als sei es ein Gemeindelied. Der Sänger redet von seiner »Einzigen« (22, 2) d. h. das Leben, das er lieb und

wert hält wie nichts anderes auf der Erde. Ihn belebt die Gewißheit, daß Gott seinen Streit führt, während Gottes Engel die Feinde niederstößt und verfolgt (5. 6). In der Mitte des Liedes tritt der gottvertrauende Dulder mit seiner arglosen Barmherzigkeit der schadenfrohen Arglist des Feindes gegenüber, während im Abgesang an die Stelle des Frommen die Frommen, die hier bedeutungsvoll die ‚Stillen' im Lande heißen (V. 20) und an die Stelle des Gottlosen die Ungerechten und ihr Endgeschick treten.

Die Gemeinschaft mit Gott erscheint hier durch das Wort Gottes an den Sänger vermittelt (V. 3), aber die Unmittelbarkeit ist trotzdem dieselbe wie in den früheren Psalmen: der Begriff des Einzelichs, der sich so stark ausprägt in der Benennung der Seele als der »Einzigen«, wechselt V. 10 mit der Benennung »alle meine Gebeine«. Man erkennt, die Scheidung zwischen dem Inneren und Aeußeren ist noch nicht vollzogen. So ist es denn auch nicht fremdartig, daß es zu Beginn heißt: »Ergreife Schild und Tartsche und erhebe dich mir zu Hilfe!«: dem Krieger erscheint Gott selbst als Krieger. Es ist kein Widerspruch zu diesem Eingang, wenn sich der Sänger als Geknickten*) und Armen (ʻoni und ebjon) bezeichnet: das Unrecht, das ihm geschieht von seinen Feinden, stellt ihn in Eine Reihe mit allen Unrecht Leidenden, die ihr Recht, d. i. ihre gerechte Sache Gott befehlen; die objektive Norm der Entscheidung fällt mit dem Einzelfall zusammen — auch dies ist wieder durchaus nur der ersten ungebrochenen Anschauung konform.

Wie an jedem Punkte, so wird auch hier die Kluft offenbar, die zwischen der kritischen und geschichtlichen Anschauung von dem Leben unter den alttestamentlichen Ordnungen besteht. Solche demütige »Stille im Lande« soll es nach weit verbreiteter Meinung erst unter der Herrschaft der Synagoge gegeben haben. Aber warum doch? Wenn überhaupt Religion mehr ist als die Erledigung von Kultusvorschriften, — das Besondere der israelitischen Religion ist ja gerade dies, daß es über das Rituelle übergreifend auch das moralische Leben, d. i. eben die Innerlichkeit erfaßt — dann ist bei David mit solchen billigen Schlagwörtern, wie »der große Realist auf Zion« u. a. nichts ausgerichtet, sondern muß er in die geistige Bewegung, die seines Volkes Eigentümlichkeit ausmachte, eingesetzt haben: das bedeutet der Zusammenschluß mit den »Frommen«, »Gerechten« und »Stillen im Lande.« Sie sind ja nichts anderes als die, welche in dem lebendigen Vertrauen auf Gott

*) ʻoni ist nicht Dulder (ʻanav d. i. sich demütig beugender).

innerlich — als die jischrei leb — und äußerlich in den von Gott vorgeschriebenen Bahnen wandeln. Daß David so sich mit dem Kern seines Volkes sonderlich zusammenschließen konnte, hat zur Vorbedingung, daß er sein Leben als Spiegelbild der geschichtlichen Eigenart seines Volkes erkannte — eine Bemerkung, welche zum Verständnis der sogn. messianischen Psalmen von Wichtigkeit ist. David war ein wahrhaftiger, ganzer Mensch — daß er es als König sein konnte und wollte, darauf beruht seine besondere Stellung in der Geschichte des Reiches Gottes, welche eben die Geschichte des Menschen Gottes ist.

Was in diesem 35. Psalm zu einem konkreten Ausdruck gekommen ist, erscheint in seine Teile auseinandergelegt in dem 54., 52. und 55. An Gott als den Streiter in seiner Sache wider fremde, gewaltthätige, gottvergessene Feinde wendet sich 54.: von seiner Treue (amitécha V. 7) erwartet er ihre Vernichtung. Daß Gottes Gnade und nicht die Gewalt einziger Gegenstand des Ruhmes sein solle, damit beginnt der 52.: der Gottlose wird entwurzelt, weil er nicht seine Kraft in Gott gesucht, in dem Gottvertrauen gehabt habe, während der Sänger, der auf Gottes Gnade vertraute, wie ein grünender Oelbaum im Hause Gottes bleiben wird. Im 55. legt sich das Gefühl der Verlassenheit in seiner ganzen Breite auseinander; wie das Entsetzen über seine Lage ihn faßt, will der Sänger hinausfliehen in die Wüste, denn er sieht wie seine Lästerer und Feinde die Stadt einkreisen mit ihrem Frevel, und Bosheit und Haß in ihrer Mitte zur Herrschaft kommt; und der, von dem es ausgeht, ist sein Freund und Vertrauter — dawider wendet er sich bittend an den, der von der Urzeit her (zum Gerichte) thront, bei dem keine Wandlung ist*) und der auch den Gerechten nimmermehr wanken läßt.

Unleugbar geht durch alle diese Psalmen ein etwas anderer Ton als in den zuvor besprochenen. Während in diesen die Gerechtigkeit Gottes wider die Feinde angerufen wurde und die Gnade als die schützende Macht der Frommen erschien, kommt in V. 54, 52 und 55 die Gerechtigkeit als Moment der Gnade zu stehen (vgl. 54, 7b): »nach Deiner Treue vernichte sie.« Ebenso legt sich in dem 55. Psalm die Zuständlichkeit des Ich in einer Breite auseinander, die in den früheren Liedern nicht begegnet. Wird man deshalb sagen können, diese drei Letztgenannten

*) Wenn V. 20b lamo nicht, wie einige Ältere annehmen, selbst gleich lo ist, wird man dieses an die Stelle von jenem setzen müssen, weil ohne die Beziehung auf den joscheb qedem der Satz sinnlos ist. Der Nachsatz hat dann adversative Bedeutung.

seien aus einem bereits vorgerückten Stadium der inneren Geschichte des Volkes zu erklären? Ich denke nicht! Denn in der Hauptsache sind sie doch dem unmittelbaren, lebendigen Bewußtsein der Gemeinschaft mit dem Gott der Gnade entsprungen. Das Vertrauen auf die Vernichtung der Feinde und die eigene Rettung spricht sich in der direktesten Weise aus, so daß das Moment der Entsagung nicht Raum gewinnen kann, vielmehr die freudige Gewißheit des Heils als die am Schluß immer wieder durchbrechende Grundstimmung erscheint.

Aber nicht blos mit den Frommen und Stillen im Lande hat der Sänger gemeinsame Sache gemacht: sein Blick richtet sich auf das ganze Volk und seine Stellung inmitten des Völkertums. Es giebt nicht viele Lieder, welche den Stempel ihres Ursprungs so deutlich an ihrer Stirn tragen, wie der 60. Psalm. Wie nahe er den früheren steht, zeigt sich z. B. darin, daß das Volk in seiner Gesamtheit als ‚Gottesfürchtige‘ (2. 6), ‚Gottgeliebte‘ (jedidécha V. 7) bezeichnet wird. Andererseits ist der Blick des Sängers auf die Gewinnung der Herrschaft über das ganze Land einschließlich seiner Ost- und Westgrenzen gerichtet.*) Aber das Lied blickt auf eine Niederlage des Volksheeres — es liegt nicht in dem Plan der Geschichtserzählung der Samuelisbücher, alle solche vorübergehenden Schlappen zu berichten — und angesichts derselben erinnert der Sänger sich an das Gotteswort, das ihm trotzdem den Mut giebt, die seinem Volke bestimmten Grenzen zu gewinnen: es ist die unbedingte Zuversicht zu dem Gott, der in die Hölle führt und wieder herauf, der ihn hier das Wort sprechen läßt, daß derselbe Gott ihn in Edoms feste Stadt führen wird, der jetzt sie hat geschlagen werden lassen: ‚mit Gott wollen wir Großthaten vollbringen und er wird unsere Feinde niedertreten‘ (V. 19).

So entfaltet sich eine Reihe von Liedern vor unseren Augen, in welchen der Kreis immer weiter gezogen wird: der Sänger im Kampfe mit sich und seiner Furcht, mit den persönlichen Feinden, die doch auch Gottes Feinde sind, mit den Gegnern der Gerechten und Frommen, die in ihm ihre Sache sich entscheiden sehen, wie er seine Sache als die ihre führt, und im Streit wider die Feinde des Gottesvolkes — und bei alledem die Gewißheit des Heils, gegründet auf dem Bewußtsein seiner persönlichen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott (Angesicht

*) Denn **dibber** ist nicht gleich **amar**, daß V. 8b ff. von dem Thun Gottes die Rede sein könnte: „Gott hat in seinem Heiligtum geredet“, das ist die Antwort auf die Bitte (V. 7) und nun folgt, was David daraufhin thun will.

Gottes, Wort Gottes), die Zuversicht zu der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, der mit ihm handelt: das sind die wesentlichsten Thatsachen, die in diesen Psalmen als durchaus homogen sich erweisen und deshalb auf einen geschlossenen Kreis zurückweisen. Nur als Zusammenfassung derselben ist das große Siegeslied Ps. 18 zu begreifen, und es ist bezeichnend für die Gedankenlosigkeit der Kritik unserer Tage, daß sie jenen Psalm hat als davidisch der ersten Periode zuweisen mögen, während alle anderen Lieder von ihr ausgeschlossen werden. Dem Mißverstehen des Ganzen ist das Mißverstehen seiner einzelnen Glieder in vielen Punkten sehr ähnlich. Die Bemerkung des alten Brenz, daß die Psalmen sämmtlich von ihren Schlußworten aus verstanden werden müßten, trifft hier besonders zu. Es ist David darum zu thun, die Ehre des Namens Gottes in der Völkerwelt zu preisen. Er erfaßt seine Lebensführung in dem Lichte der Aufgabe des Volkes Israel, Gottes Herrlichkeit der Völkerwelt zu zeigen: »denn wer ist Gott, wenn Jahwe nicht, und wer ein Fels außer unserem Gott?« (V. 32). »Darum will ich dich preisen unter den Völkern, Herr, und deinem Namen spielen, der seinem Könige mächtige Rettung schaffte und seinem Gesalbten Barmherzigkeit erwies, David und seinem Samen in Ewigkeit« (50 f.). Deshalb wird nun Davids Geschick an das seines Volkes geknüpft. Denn nur so verstehen sich die mannigfachen Berührungen mit den Liedern der Urzeit: Ex. 15. 7 f. Dteron. 32, 22; 33, 2. 26. Jud. 5. 4. f. 1 Sa. 2. 10. Es ist eine Geschmacklosigkeit die prächtigen Verse 18, 8—16 zur einer Schilderung eines Gewitters zu degradieren. Denn weder paßt dazu V. 8 f. noch V. 15, wo die Worte: »er sandte seine Pfeile und zerstreute s i e und blitzte mit Blitzen (LXX 2 Sa. 22, 15) und schreckte s i e« doch nur von Gottes Handeln an seinen Feinden verstanden werden können. Und das ist es ja, was David hervorheben will, daß die Herrlichkeit Gottes, die er früher bewiesen, sich auch an ihm gezeigt habe. Wenn er von sich sagt, (V. 17. 20) daß er aus großem Wasser herausgezogen und auf weiten Plan geführt sei — ist das nicht das Gegenbild dessen, was Gott bei dem Auszug aus Aegypten an seinem Volke gethan? Und wenn er dann auf seine Gerechtigkeit sich beruft, erinnert nicht das Bewahren der Wege Gottes an die Gesetzgebung am Sinai? Daß Gott elendem Volke hilft, aber hohe Augen erniedrigt (28) ist die Summe seiner Führungen in der Wüste, und liest sich nicht, was V. 30 ff. steht, wie eine ins Kurze gezogene Wiederholung dessen was mit und seit dem Einzug in Kanaan geschah? Auch

V. 36: »Indem Du mich beugtest, machtest Du mich groß«*) ist ein Zug, der dann in diesem Bilde nicht fehlen darf. Wenn er dann nun zurückblickt auf seine Rettung aus dem Hader des Volkes (denn ribeiam V. 44 sind natürlich nicht Kriege des Volkes mit anderen Völkern) und den Völkerkriegen, dann mußte ihm wohl der, den Moses den Felsen Israels nennt, als sein Fels (zuri V. 47) erscheinen und herzliche Liebe und Vertrauen zu diesem Felsen seine Grundstimmung sein, V. 2, und er sein Leben in den Dienst der Aufgabe seines Volkes, die Ehre des göttlichen Namens in der Völkerwelt zu verbreiten, zu stellen bereit sein.

An diesem Punkte ergiebt sich nun erst die Bedeutung des zweiten Psalms, der durch seine Stellung an der Spitze der Davidslieder unzweifelhaft auch als davidisch bezeichnet wird. Die bewunderte dramatische bewegte Form ist nicht der einzige Beweis seiner Abstammung aus der ersten Zeit**): ist ein solcher vor allem die Situation, daß ein König Israels das Völkertum als solches sich gegenübersieht und das sich Sträuben desselben gegen seine Herrschaft als ein von vornherein vergebliches schaut. Das ist nur einmal, zu Davids Zeit, möglich gewesen. Andererseits ist der Psalm nicht aus der ersten Zeit des davidischen Regiments auf dem Zion zu begreifen; denn V. 7 spricht von einer Vergangenheit, die schon etwas zurückliegt von dem Moment, da das Lied gedichtet ward. So bleibt denn nur übrig, ihn auf dem Höhepunkt seiner Regierung gesungen sein zu lassen, wo David erkennt, daß mit seiner Herrschaft auf Zion die Herrschaft über das Völkertum gegeben ist: und zwar weil Gottes Verheißungswort es ihm verbürgt, daß seine Sache Gottes Sache sei. Denn er ist θέσει — nicht φύσει — Gottes Sohn geworden mit dem Antritt seines Herrscheramts auf Zion, d. h. wie der Vater dem Sohn sein Vermögen und seine Macht übergiebt, so hier Gott dem in seinem Auftrag regierenden König, der hier nicht als Einzelner, sondern als Anfangsglied einer Reihe in Betracht kommt. Damit bekommt er eben die Aufgabe, welche seinem Volke bei seiner

*) Statt ʿanvatecha l. (mit LXX u. a.) ʿannothecha — „dein (mich) demütigen" (Luther). Es ist im A. T. unerhört, von Gott ʿanava d. i. ein Sich ducken, beugen, ausgesagt sein zu lassen. Herablassung heißt ʿanava nicht.

**) Das aramaische bar V. 12 wenn es, allen alten Zeugen zum Trotz, wirklich das Wort für Sohn sein sollte, würde dagegen so wenig beweisen, als etwa die Aramaismen des 18. Psalms (racham V. 1, nicheth V. 35) gegen den davidischen Ursprung des Psalms. Der Einfluß der semitischen Dialekte auf einander in der älteren Sprachperiode ist für uns terra incognita.

Gründung mitgegeben ward: indem sie nun als die Davids erscheint, tritt er damit aus der Sphäre seiner Individualität heraus: er erkennt, daß er nur ein Glied in einer Kette ist, deren Schlußglied erst die Verwirklichung seiner Aufgabe enthält. So führt die wirklich historische Auffassung erst zur Erkenntniß des prophetischen Charakters dieses Liedes.

Wenn wir nun am Ende dieser Reihe (3. 4. 11. 5. 7. 17. 16. 27. 35. 54. 52. 55. 60. 18. 2) deren Exponenten zu fixieren versuchen, so ergiebt sich, daß in der Beziehung eines Einzelnen auf die äußeren Feinde das Gemeinsame aller dieser Lieder enthalten ist. In dieser äußeren Not erhält den Sänger die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, der sich ihm durch sein Wort, das innerlich erfahrene, wie das äußerlich gehörte vermittelt: diese persönliche Gemeinschaft hebt ihn hinaus über alles blos äußerliche Thun, sie zwingt ihn zu dem unbedingten Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, als deren andere Seite die strafende Gerechtigkeit erscheint; in diesem Vertrauen, das ihn in seinem Gott seinen Fels erkennen lehrt, das ihn also auch selbst felsenfest macht, weiß er sich doch auch eins mit allen Elenden und Verlassenen, die allein auf Gottes Gnade gewiesen sind, und mit seinem Volke, das als ganzes der Völkerwelt gegenüber die Stellung einnimmt, welche die Frommen innerhalb desselben den Widersachern des Sängers und Gottes gegenüber haben. Auf Grund davon durchdringt er sich mit der Aufgabe, die seinem Volke in der Geschichte selbst zugefallen war: er nimmt sie aber nicht blos auf, sondern er erkennt auch, daß in dem ihm und seinem Geschlechte zugewiesenen Amte Gottes Endabsicht mit der Gründung seines Volkes der Verwirklichung entgegengeht.

Es entspricht diesem mehr das äußere Geschick des Gottesreiches ins Auge fassenden Liedercyclus, daß der Einzelne seine Innerlichkeit nur insoweit zu Worte kommen läßt, als sie der Gesinnung der Gottesfeinde widerspricht: wie er einerseits sich als den auf Gott vertrauenden Frommen erfaßt, so andererseits auch als den in Gottes Wegen, d. h. nach seinem Willen wandelnden Gerechten; seines Gottes Eigenschaften legen sich ihm auseinander in die der Gnade, als der primären, der Heiligkeit, Gerechtigkeit, bis in den letzten Liedern (18. 2.) die Gnade als die Quelle der Lebenskraft des Sängers, und als die Ursache seines allmächtigen Richteramts über die Feinde hervortritt. Man kann von einem Fortschritt in der Ausgestaltung des Persönlichkeitsideals reden, welcher der allmählichen Concretisierung der hier zu Grunde liegenden

Gottesidee entspricht. In der innerlichen Zusammengehörigkeit dieser Lieder liegt jedenfalls eine gewisse Gewähr, daß sie dem Erfahrungskreise einer einzigen Persönlichkeit angehören.

Doch sind diese Lieder nur die ersten Schritte auf einer Bahn, die noch zu ganz anderen Tiefen und Höhen führen wird.

In der Sammlung der Psalmen finden sich nemlich noch eine Reihe von Liedern, in denen die Beziehung auf die Feinde nur ein accessorisches Moment bildet. In ihnen spricht sich vielmehr eine Innerlichkeit aus, welche vorwaltend den Blick auf das Verhältniß zu Gott gerichtet hält. Man kann sie geschichtlich nur als Complement zu dem ersten Kreise betrachten; es ist der innere Kreis zu jenem äußeren. Wie dort sich eine Scheidung zwischen den von Gott Erwählten und Ergriffenen und den von Gott Verworfenen vollzieht, auf Grund des immer lebendiger werdenden und erkannten einzigen Berufes in dem Reiche Gottes, so hier eine Scheidung zwischen dem widerstrebenden feindlichen Element in dem persönlichen Leben des Sängers selbst. Wir blicken in die Nachtseite der Erfahrungen des Sängers hinein, die ihn zuletzt seine ganze geistige Existenz als unvergleichbar mit der Gemeinschaft, der ihn Gott gewürdigt hat, erkennen lehrt: es vollzieht sich eine Scheidung zwischen »Geist« und »Fleisch«, die dahin führt, daß er um die Neuschaffung seines Innenlebens (seines »Geistes«) durch die innerliche Machtwirkung Gottes, des »Geistes« Gottes, bitten muß. (Ps. 51.)

An der Spitze dieser Liederreihe steht der 6. Psalm. Daß er auch der Zeit nach der erste sein muß, erkennt man aus dem Wechsel von ʿazamai und naphschi V. 3 u. 4: sie tauschen mit einander, ohne daß die Differenz des leiblichen und geistigen Wesens zum Ausdruck käme. Das Frappante in dem Psalm überhaupt ist, daß der Sänger unter dem Druck des Gefühls steht, daß er Gott gegen sich habe. Die äußere Depression seines leiblichen Lebens gilt ihm als Beweis, daß er unter dem Zorne Gottes stehe. In dieser Not schließt er die Feinde als Uebelthäter von sich aus, um sich um so fester an seinen Gott, der auf sein Flehen hört, anzuklammern. Das ist die eigentliche Absicht des Liedes. Die Not soll ihn nicht von seinem Gott abdrängen, und darum dringt er mit seinem Gebetsruf hindurch zu dem Herzen Gottes. In der dunkeln Nacht leuchtet ihm die Barmherzigkeit Gottes auf. Damit ist der Gipfelpunkt des Glaubens erreicht: er erfaßt den Zorn Gottes als transitorisches Moment an seiner Liebe. Denn natürlich ist die Gewißheit, daß Gott ihn erhört (V. 10), die Voraussetzung für

das Lied: alles andere, die Schilderung seiner Not bildet nur die Vorstufe zu diesem Hauptgedanken. Man erkennt aber, daß diese Erfahrung nur zusammen mit der Erkenntnis ihm geworden ist, daß das Leben des Frommen die Verherrlichung Gottes zum Inhalt hat: denn »in der Scheōl — wer soll dir lobsingen?« Gott ist der Lebendige und ihm gehört das Leben — das ist der Sinn, den Mose in dem Namen Jahwe erkannt hat, und was das Volk erfuhr, wird hier elementarer Bestandteil der individuellen Erfahrung.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß grade dieser Psalm in den Liedern und Weissagungen Israels in so mannigfaltiger Form wiederkehrt. (s. Baethgen z. St.) Wir stehen an der Thür zu dem Allerheiligsten des Menschenherzens. Was von dem Gebetskampf Jacobs am Jabbok erzählt wird, wiederholt sich hier. Was uns zuvörderst fremdartig erscheint, die lebhafte Empfindung des feindlichen Gegensatzes Gottes zu dem Menschen, ist in Wahrheit die Bedingung gewesen für die Erkenntnis der inneren Universalität der Gnade Gottes: wie die Harmonie nur aus aufgelösten Disharmonieen entsteht, so ist die Gnade der aufgelöste Zorn Gottes im tiefsten Grunde. Dies muß erfahren sein, ehe die innere Universalität des Gottesbegriffes zu der äußeren sich entwickeln konnte.

Darin liegt es aber auch begründet, daß Ps. 6 den Anfang einer Reihe bildet, welche durch die Lieder 32. 38. 22. 51 bezeichnet wird. Wie das leibliche und geistige Wesen, Inneres und Äußeres, in einander verschlungen sind, so auch Leid und Sünde, und jene Reihe zeigt dann, wie diese beiden Seiten allmählich auseinandertreten. Die von der Kritik aufgeworfene Frage hinsichtlich der historischen Stelle dieser Lieder besondert sich zu dem psychologischen Problem, ob diese Scheidung sich in einer einzigen Individualität, welche dann nur die Davids sein kann, hat vollziehen können.

Zum ersten Mal kommt das Moment der Sünde als solches im 32. Psalm zum Ausdruck: in dem 6. Psalm ist ja der Sünde gar nicht gedacht, auf die Ursache des Zornes Gottes hat der Sänger nicht reflektiert. Auch im 32. lugt diese Ursache nur an einer Stelle durch, zu Anfang. Die allgemein umschließende Situation ist die der Not und des Elends. Ja, so sehr berühren sich beide Lieder, daß auch hier die Gedrücktheit der Seele als eine solche des Leibes beschrieben wird: »da ich schwieg, vergingen meine Gebeine (ʿazamai) durch mein täglich Heulen« (V. 3). Und die Befreiung von der Schuld fällt hier dementsprechend zusammen mit der Rettung aus der Not (V. 7.). Daß die Sünde

Ursache des Leides sei, der Gedanke liegt hier noch so fern, als der andere, daß die Vergebung die Bedingung der Rettung sei. Gleichwohl ist die Innerlichkeit hier berührt; denn, wenn der Mensch glücklich gepriesen wird, dem Gott die Schuld nicht zurechnet (V. 2), so liegt in dem Nachsatz: »und in dessen Geist kein Trug ist«, allerdings weder die Folge noch die Bedingung der Nicht-Anrechnung enthalten, sondern das »und« ist soviel wie »und zwar«, und der Satz leitet über zu dem Folgenden (ki = denn), sodaß die rückhaltlose Aussprache des Inneren (des »Geistes«) neben der Vergebung als Grund der Seligpreisung erscheint. So gefaßt, liegt darin die Forderung, sich rückhaltlos Gott zu übergeben, weil der Mensch nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich Gott gegenüber als nichtig, machtlos erkannt ist. Nicht absichtslos treten hier alle die Formen der Sünde: pescha', chathath und 'avon, d. i. die Uebertretungen im moralischen, ritualen und rechtlichen Sinn auf (V. 1 f.) und werden als 'avon chattathi zusammenfaßt (V. 5). Das Ungeheure, was darin liegt, daß das Bekenntnis dieser so in eins gefaßten Uebertretungen dem Menschen die Gnade Gottes und damit das Heil sichert, ermessen wir jetzt kaum noch. Der causale Weltzusammenhang ist damit durchbrochen, die äußeren Erfahrungen als abhängig von der inneren Stellung zu Gott erkannt. Wie mit elementarer Kraft bricht dann auch V. 6 das: »Und du hast die Schuld meiner Sünde vergeben« hervor. Damit ist aber nicht blos eine äußere Schutzwehr gegen alle Bedrängnis für die Frommen (V. 6 f.), sondern auch ein fester innerer Halt — denn V. 8 ist nur als Rede Gottes zu begreifen: »ich will dir den Weg weisen, ich will auf dich mein Auge richten« (LXX) — gegenüber den äußeren Zug- und Zuchtmitteln der störrischen, unvernünftigen Gottlosen (V. 9) gegeben. »Die Barmherzigkeit Gottes das Mittel für die innere und äußere Freiheit der Frommen«, das ist die Grundempfindung, welche den Psalmisten im Namen aller Gerechten und Gradherzigen jubeln läßt.

Eine Ergänzung und in gewissem Sinn eine Erweiterung des 32. liegt in dem 38. Psalm vor. Was dort noch verschwiegen war, ist hier ausgesprochen: das Leid des Sängers, die Folge seiner Sünde: V. 4 f. Aber wie nahe der Psalm noch diesem ganzen Kreise steht, ersieht man daraus, daß V. 4 Gottes Zorn und des Sängers Sünde neben einander als Ursache seines Elendes gelten. Im Übrigen kann man nicht leugnen, daß hier die Situation andersartig ist, als in den beiden vorhergehenden Liedern; sie ist explicierter als dort: in breiten Zügen legt sich die leibliche Not (V. 6—11) und die Bedrängnis

durch äußere Feinde (12—15) auseinander, um noch einmal in der letzten Wende (18—21) zusammengenommen zu werden. Auch hat die Schilderung des Leibeselends etwas so drastisches, daß man ohne die Ueberschrift nicht leicht auf David als den Verfasser kommen würde; aber das Verlassensein von seinen Freunden, die Not von den Feinden sind eben wieder Züge, die nur auf ihn passen. Jedenfalls weist der Zusammenhang äußerer und innerer Qual auf die erste Zeit. Man versteht den Psalm auch erst als Pendant zu dem 51. Denn wie im 38. die Züge der leiblichen Not die vorwaltenden sind, und das Lied zur Bitte um Befreiung von ihr geworden ist, so ruht im 51. der Nachdruck auf dem geistigen Moment, der Befreiung von der Sündenschuld: so daß man sagen kann, die im 32. Psalm noch gebundenen Elemente sind im 38. und 51. jedes für sich hervorgetreten. Daß aber beide dennoch Einer geistigen Atmosphäre angehören, ergiebt sich aus der Thatsache, daß die Totalität des Menschen, er in seiner geistigen und leiblichen Seinsweise, der Gnadenhülfe Gottes unterstellt werden (vgl. 51, 10), weil die Sünde nicht blos als seelischer Vorgang, sondern als eine das ganze Leben umfassende Thatsache zur Darstellung kommt. Für den Unterschied der Zeiten giebt der 130. Psalm den Maßstab: da ist wirklich die Sünde als blos innerer Vorgang genommen, und gilt darum ihre Vergebung als Ursache der Gottesfurcht (V. 4).

Das Besondere des 51. Psalms ist die Anknüpfung der Erfahrung der Vergebung an den Beruf, Gottes Gerechtigkeit zu verkündigen: dadurch stellt er sich formell dem 18. Psalm an die Seite, in dem ja auch die erfahrene Rettung aus dem Zweck verstanden wurde, die Ehre Gottes in der Völkerwelt zu verkündigen. Im Uebrigen ist ja die Sünde hier ihrem tiefsten Wesen nach als Sünde gegen Gott bezeichnet. Diese Reduktion mußte geschehen, wenn anders die Reinigung und Neuschöpfung des Herzens von Gott erbeten sein sollte; denn es ist doch nur eine sehr oberflächliche Behauptung, wenn man von V. 6 gesagt hat: »Keine exegetische Kunst ist im Stande, diesen Ausspruch mit Davids Ehebruch und Mord zu vereinigen« (Bäthgen ad I.) vgl. 2. Sa. 12, 9a. Das ist ja im Grunde die allerletzte Stufe in der Erkenntnis der Sünde, daß jede Sünde ein Vergehen an Gott selbst ist. Dagegen tritt alle andere Relation zurück: denn alle Sünde muß dazu dienen, Gottes — in dem Gewissen erfahrenen — Richterspruch ins Licht zu setzen: das ist der Sinn von 6b. Nun erst geht das Lied dazu über, die Verflechtung der Sünde mit der menschlichen Natur zu betonen, sie als mit der

Geburt eingepflanzt und als den Mangel an Lauterkeit und Treue und innerer Besonnenheit des Herzens zu bezeichnen (7 f.). Damit ist der tiefste Grund der Persönlichkeit gewonnen und zugleich der Charakter aller wahren Frömmigkeit gegeben, daß Gott durch sie die Lauterkeit der Seele und die innere Freude, d. i. den Frieden des ganzen Menschen wiederherstelle (V. 9 f.). Dieses reine Herz ist aber nur das Werk des in den Menschen sich senkenden Gottesgeistes, d. h. des heiligen Geistes, der ihn willig macht, den Willen Gottes zu vollbringen und die Uebertreter zu dem lebendigen gnädigen Gott zurückzubringen (12—15) — vgl. 32, 9 — und es zeigt sich in dem Opfer der Lippen und des Herzens, welches sich ganz dem Dienste Gottes weiht (16—19). Also die Sünde erkannt als Versündigung gegen Gott, geheilt durch Vergebung, mit welcher die Schöpfung einer neuen Innerlichkeit durch Gottes heiligen Geist Hand in Hand geht, und diese wieder sich erweisend in demütigem Gehorsam und lebendigem Dienste Gottes — das ist der Sinn dieses Liedes, in welchem der Nerv der ganzen alten Bundesordnung blos gelegt erscheint. Denn auch wenn, was wahrscheinlich, die beiden letzten Verse ein späterer liturgischer Zusatz sein sollten, so entsprechen sie doch insofern dem Sinn des ganzen Liedes, als in demselben nicht etwa der ganze Opferdienst verworfen, sondern nur betont werden soll, daß die äußeren Opfer nicht im Stande sind, die innere Reinigung des ganzen Menschen zu bringen. Die pädagogische Bedeutung des Opferdienstes wird nicht bestritten, sie ist wohl verträglich mit der Erkenntnis, daß die Bethätigung des religiösen Gemeindelebens, nicht dem innersten Bedürfnis des Herzens gerecht werden kann. Ans Ende dieser Reihe stellt sich der 22. Psalm. Ihn als Gemeindelied verstehen, heißt, auf jede historische Erklärung verzichten. Die Empfindung des Zornes Gottes ist hier in die Klage um das Verlassensein von Gott umgelautet — das ist sachlich nicht verschieden von dem Anfang des 6. Psalms. Aber worin das Lied allerdings über den 6., 32. und 38. Psalm hinausgeht, das ist, daß hier das Geschick des Sängers geknüpft wird an das der Väter (V. 5 f.), daß der Sänger auf seine eigene Vergangenheit Bezug nimmt (10 f.) und daran die Schilderung seiner eigenen gegenwärtigen Lage schließt. Aber hat nicht David in dem 18. Psalm das Gleiche gethan? Ist es verschieden von dem 22., wenn er dort den wunderbaren Siegeslauf, zu dem Gott ihn ausgerüstet hat, als die Fortsetzung der Heilsthaten feiert, durch welche Gott sein Volk erlöst hat? Und wenn er dort seinen Gott als den

gepriesen hat, der ihn mit Kraft ausgerüstet hat für seinen Streit (18, 33), ist es davon verschieden, wenn er ihn hier »meine Stärke« (mit einem angeblich jüngeren Worte 'ejaluthi V. 20) nennt? Auch darin berühren sich beide Lieder, daß er Gottes Machtwirkung dort, wie seine wunderbare Hülfe hier zum Antriebe nimmt, seinen Namen unter dem eigenen Volke wie unter den Heiden zu verkündigen (V. 23 ff.). Die Glaubensgewißheit ist hier wie dort die gleiche: daß er sein Gnadenantlitz, seine persönliche Hülfe ihm zugewendet, seine flehende Stimme gehört hat (V. 25), ist ein rein davidischer Accent. Und wer anders, als David konnte sagen: meine Seele lebet ihm, mein Same wird ihm dienen (LXX V. 30 f.)? Was will es dagegen verschlagen, wenn man einwendet: wir wüßten von keiner besonderen Lage Davids, in die solche Liedtöne hineinpaßten! Kann man nicht, wie Ps. 18 das zusammenfassende Triumphlied Davids über seine äußeren Siege ist, so den 22. Psalm als das schließende Danklied für alle seine wunderbaren Rettungen aus seelischer und äußerer Not fassen? Allerdings ergreift er sich hier nicht als Einzelnen, sondern als Träger des ewigen Berufes seines Volkes. Wer will ihm aber die Möglichkeit bestreiten, daß er nicht blos die Herrlichkeitsseite, sondern auch die Nachtseite dieses seines weltgeschichtlichen Amts innerlichst erfahren und zum Ausdruck gebracht habe?

Vergleicht man nun diese Psalmen untereinander, so sind ja die Differenzen in Sprache und Gedankenverknüpfung mit Händen zu greifen: aber wer sagt denn auch, daß sie in einem Atemzuge gesungen sind? Lassen sie sich nicht recht wohl als eine Entwicklungsreihe fassen, die den Inhalt Eines Lebens ausmachten? Das wird man aber dann für wahrscheinlich halten müssen, wenn man erkennt, daß Ps. 6. 32. 38. 51. 22 alle von dem Gedanken der persönlichsten Gemeinschaft des Sängers mit dem gnädigen Gott getragen sind. Grade indem er sich durch das Gefühl der augenblicklichen Gottentfremdung hindurcharbeitet, und in Folge seiner Sünde die Kluft zwischen Gott und ihm sich erweitern sieht, tritt das Ringen seiner Seele die sich an Gottes Gnade gebunden weiß, hervor: die Empfindung der tiefsten Gottesferne führt ihn wieder zum Bewußtsein der innigsten Gottesnähe. Und ist dies nicht eben die Erfahrung jedes Menschen, in dem der Glaube an Gott wirklich lebendig ist?

Ueberdies ist der Bestand an religiösen Ideeen, welche hier sich aussprechen, aufs engste verwandt mit denen der zuerst erörterten Reihe. Durch alle geht der persönliche Zug, der Mensch erscheint hier in

seiner ungebrochenen Totalität, und die Idee Gottes erbaut sich aus den Bestimmungen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, ohne daß ein Versuch, sie ineinander zu arbeiten, gemacht wurde. Die Reflexion regt sich noch nicht, welche das Geschick der Einzelnen nur in der Verbindung mit dem seiner Genossen zur Aussprache zu bringen wagte, und welche die Beziehung Gottes zu dem Einzelnen mit der zu dem Volksganzen zu vermitteln, das Bedürfnis empfände; es ist hier alles individuell, konkret, lebendig; die Beziehung auf die Gemeinde hier einzuschwärzen, beruht auf einem sehr schweren Mißverständnis der diesen Liedern zum Grunde liegenden Empfindungs- und Erfahrungswelt.

Wenn nun David es gewesen ist, der in dieser allumfassenden Weise das Wesen des sündigen Menschen in seinem Verhältnis zu dem Gott der Gnade zum Ausdruck gebracht hat, mußte ihm dann nicht die in dem zweiten Psalm ausgesprochene Gewißheit, daß Gottes Bund mit ihm die Bedeutung haben werde, das ganze Völkertum ihm und seinem Hause zu unterwerfen, sich näher dahin bestimmen, daß nicht Er, sondern ein größerer als Er es sein werde, an dem dieser Beruf sich erfüllen werde? Menschlich, psychologisch nahe genug würde diese Wendung oder Spezialisierung seiner eigenen Erwartung gewiß liegen. Und ist er der Verfasser des 110. Psalms, dann hat er sie auch vollzogen. Freilich gilt es ja jetzt als ausgemacht, daß dieser Psalm nicht von David sei, daß er nur der makkabäischen Zeit angehören könne. Nur ist bis jetzt der Einwand Jahns, daß unter den Makkabäerfürsten kein König zu finden sei, der die Priesterwürde angenommen habe, wohl aber umgekehrt, Priester, welche die Königskrone aufsetzten, unerledigt geblieben: denn zu augenscheinlich ist es doch, daß eben dies die Meinung des Psalms ist, daß die Priesterwürde zu dem Königsrang hinzukommen müsse (V. 4). Und wenn in der ganzen vormakkabäischen Geschichte kein König aufzutreiben ist, auf den die Priesterwürde als historisches Prädikat anwendbar war, dann wird man dem einen, der späteren Ausdrucksweise angehörigen Worte 'al dibrati (f. 'al debar) V. 4, doch nicht das Gewicht beilegen dürfen, daß um deswillen die Ueberlieferung der Überschrift zu beanstanden sei. Der Psalm steht und fällt mit dem zweiten, auf den er sich bezieht. Ruht dieser aus in dem Gedanken, daß Gottes an sein Wort gebundener Wille die Weltherrschaft des zionitischen Königs verbürgt, so ruht in dem 110. der Nachdruck auf der Stellung des Königs zu seinem Volk: V. 3 und 4 bilden das Kernstück. Daß das Volk Gottes am Siegestage seines Königs ganz

und gar Willigkeit sei und in heiligem Schmucke wie der Thau aus dem Schooße der Morgenröte, d. i. wunderbar bereitet ihm zu Gebote stehen werde (V. 3), das ist, was der Sänger hier schildert. Dazu bereitet werden sie — das bildet das Mittelglied zu V. 4 — durch den König, der nach Gottes Ratschluß auch Priester sein wird, in Melchisedeks Weise. Auf die innerliche Einwirkung, die von ihm als Priester ausgehen wird, kommt es also an. Denn als Priester allein hat er die Herzen und Gewissen in seiner Hand. Der kurzen Schilderung des Aufgebotes folgt die ebenso epigrammatische des Siegeslaufes dieses Priesterkönigs: Könige und Völker fallen unter seinem Fuß, der Sieg ist ein definitiver: er ruht nicht, bis er in anhaltender Verfolgung ihrer aller Meister geworden ist und als Triumphator zurückkehrt: »aus dem Bache am Wege wird er trinken, darum wird er das Haupt emporheben.«

Man wird die Akten des Streits über den Verfasser dieses Liedes als geschlossen ansehen dürfen. Mit denen, welche Genes. 14 als einen der jüngsten bereits midraschartigen Bestandtheil des Pentateuchs ansehen, und die darnach auch das Datum dieses Psalms ansetzen, ist eine Verständigung nicht möglich. Aber die Aufgabe bleibt, dieselbe in die Reihe der anderen Davidslieder einzugliedern. Es ist eine Ergänzung des 2. Psalms. Im Blick auf die düsteren Erfahrungen in eigener Sünde und Not, mußte wohl dem König die Gewißheit kommen, daß ein Anderer, Größerer als Er es sein werde, der seine Aufgabe innerhalb der Völkerwelt zum Ziele führen werde; ihn nennt er darum seinen Herrn (V. 1), ihm wird das Volk ganz zu eigen sein und alles Abfallgelüst, an dem Davids Regiment bis zuletzt so schwer gelitten, ihm vergehen. Denn er wird seinem Volke so nahe sein, wie ein Priester denen, für die er opfert und bittet. Dessen Kriege erst werden Gottes Kriege sein — man bemerke, daß V. 5 es heißt: der Herr zu deiner Rechten, nicht mehr wie V. 1: er zur Rechten Gottes — und sein Siegeszug darum unaufhaltsam. Sind das Gedankengänge, die einem David wirklich fern liegen mußten? Gleichwohl redet er ἐν πνεύματι (Matth. 22, 43). Die Worte weisen auf einen Inhalt, der erst in der Zeit der Erfüllung erhoben werden konnte.

Die besprochenen beiden Liederreihen sind direkt oder indirekt aus dem sei es äußeren, sei es inneren Kampf des Sängers geboren. Es wäre zu verwundern, wenn nicht auch Lieder aus dieser Zeit vorhanden wären, welche den Geist ruhiger Besinnung atmeten. Mit einer gewissen Sicherheit darf man denn auch Ps. 30, 23 und 8 denselben Erfahrungs-

kreis zuweisen. Daß sie nicht aus dem Affekt unmittelbar herausgesungen sind, ist sofort erkennbar. Es herrscht die ruhige Betrachtung vor. Der 30. schildert das Auf und Ab des Lebens unter der Gnade: Gottes Zorn währt einen Augenblick, seine Gnade ein Leben lang (V. 6). So tröstet sich der Sänger mit der kurzen Dauer des Leids — er redet anders, wenn er unter dem Gefühl des Zornes selbst steht. Aber die Sache selbst ist wieder dieselbe wie in Ps. 6. Gottes Wohlgefallen gründete seinen Berg: da er sein Antlitz wandte, verging er; nun wirft er sich wieder auf die Gnade und erfährt seine Hilfe. Diese unbedingte, völlige Abhängigkeit von der Barmherzigkeit, die allerdings hier schon das Moment der Treue aufgenommen hat (V. 10) und damit auf die Lieder der zweiten Periode blickt, ist doch ein Ton, der aus der ersten Zeit sich am besten erklärt. Von wem ließe sich auch das: »du hast durch dein Wohlgefallen meinen Berg festgegründet« (V. 8) so natürlich deuten, als von David? — Nicht anders ist es mit dem 23. Psalm. Der Ursachen, ihn in eine spätere Zeit zu setzen, bietet er mancherlei: er weicht in Sprache und Gedankenverknüpfung von denen der ersten Zeit ab. Er lebt ganz in der Anschauungswelt der Stillen im Lande: jede Zeile atmet den Frieden einer mit ihrem Gott aufs innigste verbundenen durch keinen Sturm beunruhigten Seele. Gott, der für alles zum Leben Notwendige sorgende Führer, der sichere Geleitsmann, auf den man sich stützen kann auch in dunkler Zeit, und der gütige Gastfreund, der den Wanderer in sein Haus aufnimmt, ihn dort durch Speis und Trank erquickt und in seines Zeltes Frieden vor den Feinden schützt — an der Hand dieser lieblichen Bilder entfaltet ja das Lied das Gnadenwalten Gottes. Drückt aber das Haus Gottes (V. 6) dementsprechend die unmittelbare Gnadengemeinschaft aus, von wem kann wiederum diese Erfahrungsthatsache in so absolutem Maße gelten, als von David, dessen ganzes Leben ein Wanderleben im Schutze seines Gottes gewesen ist? Und endlich der 8. Psalm! Er erhebt sich ja ganz auf die Höhe der Betrachtung der Allwirksamkeit Gottes. Denn nicht des Menschen Herrlichkeit bildet ja sein Thema, sondern Gottes Ehre, die sich an dem Menschen offenbart, wie dies der am Anfang und am Schlusse stehende Vers: »Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!« zeigt. Daß er sich, um seiner Widersacher sich zu entledigen, solcher schwächlichen Geschöpfe, als welche die Menschen in ihrer Kindheit sich zeigen (zu dieser Fassung des mippi V. 3, vgl. Hofmann zu Ebr. 2, 6 f.), bedient, daß er den Menschen, der im Ver-

gleich zu der leuchtenden Gestirnwelt so geringwertig erscheint, so stattlich und herrlich gemacht, und zum Herrn über seine Geschöpfe eingesetzt hat, das sind die Thaten Gottes, wodurch er seine eigene Herrlichkeit ans Licht setzt. Diese Gedanken treten ja aus dem Kreise der bisherigen Bittlieder heraus. Die Gnade Gottes wird zu einem allgemeinen Weltprinzip erweitert: es liegt nahe genug, hier an einen Wiederhall der prophetischen Predigt zu denken. Dennoch ist die Gnade Gottes hier die Materie seiner Herrlichkeit und das ist wieder so ganz besonders den Erfahrungen Davids abgesehen, daß man nur bei ihm dies Lied ganz natürlich finden wird. Er giebt wie der Weisheit Israels, so auch der Prophetie das Thema, indem er die Erfahrungen seines Lebens zum dichterischen Ausdruck bringt. Das ist die Bedeutung des rein sich auswirkenden persönlichen Lebens in Israels Geschichte. Die sgn. weltgeschichtlichen Ideen sind überhaupt nichts anderes, auch wenn die Gedankenlosigkeit sie hypostasieren möchte.

Man kann auch die zeitgeschichtliche Bedeutung der in diesen Erfahrungszeugnissen niedergelegten ewigen Wahrheiten nicht hoch genug anschlagen. Aufgenommen von dem Volke — ließ doch David auch die Kinder Judas das Bogenlied lehren 2. Sa. 1, 18 — sind sie zu Herolden der Barmherzigkeit Gottes geworden und haben sie den Zusammenschluß einer über dem Wechsel der äußeren Geschicke dauernden und einmütigen Gemeinde bewirkt, in deren Namen und Sinn dann die Propheten ihre Stimme erhoben haben, rechte fermenta experientiae, die, weil aus dem Leben geschöpft, auch Leben erzeugt haben. Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die Bedeutung ihres Inhalts:

Es entfaltet sich in der ersten Reihe das Bild des lebendigen Gottes. Die Grunderfahrung, die der Psalmist in Worte kleidet, ist die der Gnade seines Gottes, die ein Schild ist wider seine Feinde und ihn mit Freude und Frieden erfüllt (3. 4. 16. 27): die lebendige persönliche Gemeinschaft Gottes, die ihn einschließt, schließt die dem Nichtigen, der Lüge anhängenden Feinde aus (5). So gesellt sich zu der Gnade Gottes, die er den Frommen erweist, die Gerechtigkeit, welche die Feinde die Beute ihrer eigenen Anschläge werden läßt. Sie bethätigt sich an den Frommen durch die das Innere blos legende Prüfung (7. 17. 11). Man kann es nun verfolgen, wie dieser Gedanke der Gnade Gottes sich alle anderen Bestimmungen unterwirft. In den Liedern 35. 54. 52. 55 erscheint die Gerechtigkeit wesentlich als die andere Seite der Gnade Gottes und endlich in dem 18. und 2. Psalm

(Vgl. 8) ist auch das Moment der Macht der Gnade dienstbar gemacht. In den letzten Psalmen dieser Reihe tritt bereits das Wort Gottes als die die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen vermittelnde Macht ein. Dieselbe erschließt sich als innerliche Potenz in der zweiten Reihe, die sich um das innere Verhältnis des Einzelnen zu Gott drehen. Gottes Gnade tritt da als die vom Zorn umschlossene auf, im Widerspiel zu dem Zorn offenbart sie sich aber als die den Bann der Sünde und Strafe brechende Macht, die den Menschen nicht blos äußerlich von dem Leid befreit, sondern ihn auch der innerlich neuschaffenden Art des heiligen Geistes unterstellt (6. 32. 38. 22. 51. 110); sodaß also in diesen beiden Liedreihen sich die Barmherzigkeit des lebendigen, mit dem Menschen persönlich handelnden Gottes entfaltet hat.

Parallel dazu läuft der Emporgang der menschlichen Persönlichkeit, sofern sie durch das Verhältnis zu Gott gebunden ist. Als ihr geistiger Kern erschließt sich das Glauben, Vertrauen auf Gottes Gnade; daneben läuft eine Reihe von vollständig unreflektierten Äußerungen, in welchen die eigene Gerechtigkeit als Wandel in Gottes Geboten und Geleisen sich geltend macht. Doch weiß David sein ganzes Leben in unbedingter Abhängigkeit von seinem Gott, der ihn allein zu Ehren bringt, der ihn schützt und leitet, äußerlich und innerlich, und den zu preisen seines Lebens Beruf und Aufgabe ist. Dies stellt ihn in eine Reihe mit den Gedrückten und Gottgebeugten und mit seinem Volk, sofern es demselben Berufe der Verherrlichung Gottes unterstellt ist, sodaß in diesem Ausdrucke der Demut das ausgleichende Moment für jene Äußerungen der eigenen Gerechtigkeit enthalten ist. Andererseits ist eben diese Empfindung das Gegenteil von stumpfer Resignation, wie Ps. 18 und 60 zeigen, und wie es sich in der Bereitschaft zum Vollzug seines Berufes äußert, so auch in der Tragfähigkeit und Geduld dem schwersten Leid gegenüber. Der schließende Punkt für diese Aussagen liegt aber in der Erkenntniß, daß der durch die Natur und den eigenen Charakter gesetzte Abstand des Menschen von Gott — die Sünde — durch die direkte Einwirkung von Gottes Geist gehoben wird. Dieser Grunderfahrung gegenüber erweist sich dann das äußerliche gottesdienstliche Leben der Gemeinde in den Opfern als incommensurabel (4, 6 vgl. 51, 19); sodaß also auch hier die Relation des Glaubens zuletzt wieder als die allumfassende, grundlegende und schließende hervortritt. Denn daß Gott das zerbrochene Herz als Opfer annimmt, (51, 19) ist zuletzt nur ein anderer Ausdruck für das Bekenntniß des 18. Psalms, daß Gottes Demütigung ihn erhoben hat (V. 36).

Ich habe schon früher es abgelehnt, die einzelnen Lieder in dem Leben Davids unterzubringen. Die hin und wieder sich in den Ueberschriften findenden Notizen mögen Grund haben, welchen sie wollen, jedenfalls sagen sie nichts über die Entstehung der Lieder aus. Das wesentliche historische Interesse bezieht sich auch nicht auf sie, sondern auf die Frage, ob Lieder wie die besprochenen nicht in ein Leben wie das Davids hineinpassen: das ist aus ihnen selbst als überwiegend wahrscheinlich zu erweisen, wenn sie sich alle als getragen von einem einzigen Grundgedanken erweisen. Zu nahe Berührung der Lieder untereinander, zu enge Verwandtschaft beweist dabei nicht für sondern gegen die Abstammung von Einem Urheber. Meine Untersuchung wird hinreichend dargethan haben, daß die größte Mannigfaltigkeit der Erfahrungen, die hier zu Worte gekommen sind, neben dem Einen beherrschenden Grundton statt hat. Mein Beweis, daß diese Lieder den Anfang der Liederdichtung Israels bilden, wird schließend sein, wenn sich darthun läßt, daß der mit ihnen angeschlagene Ton in mannigfaltig harmonischen Verbindungen sich in der Folge fortsetzt.

---

§ 2. Der Wiederhall in der Gemeinde der Frommen.

a. Die allgemeine Situation.

»Aller Erdengüter Höchstes ist und bleibt Persönlichkeit,« hat unser Dichter einmal geurteilt und darin zeigt sich grade die überragende Persönlichkeit Davids, daß die Empfindungen, denen er Worte lieh, weiter klingen in einem Kreise von Gleichgestimmten, welche sie dann in die Sprache ihrer Zeit übersetzen. In nuce sind in den besprochenen Liedern bereits alle Anschauungen und Erfahrungen der kommenden Gemeinde und des Volkes ausgesprochen, sodaß man David wie Abraham einen *πατὴρ τῶν πιστευόντων* nennen kann (Röm. 4, 11): alle folgenden Lieder sind im Grunde nur die Entfaltung der in jenen angeschlagenen Motive.

Freilich wer wollte sich vermessen, mit unbedingter Gewißheit jedes einzelne Lied in seine geschichtliche Reihe einzugliedern! Nur im Großen und Ganzen dürfte das gelingen und als Mittel dazu wird man den aus den geschichtlichen Büchern erkennbaren Gesammtverlauf der Geschichte des Volkes Israel benutzen dürfen. Hat David gemeinsame Sache gemacht, sowohl mit der Gemeinde der Elenden, die ihre Hoffnung allein auf Gott setzten, als mit der Volksgemeinde, die ihrer Verheißungen gewiß

war und in ihnen lebte, dann wird man auch von vorn herein es nicht schlechthin abweisen können, daß er von den anderen Liedern unserer Sammlung nicht noch dieses und jenes gesungen habe, daß nicht etwa später einzelne seiner Lieder überarbeitet und den Erfahrungen einer anderen Zeit angepaßt worden seien. Indessen ist es doch zuvörderst die Pflicht, das Fortrücken und Sichverbreitern der inneren Erfahrungen und ihrer liedmäßigen Ausdrücke in den späteren Jahrhunderten zu verfolgen.

Was man als den Effekt der unmittelbar nachsalomonischen Zeit bezeichnen kann, ist die Bildung einer Gemeinde der Frommen, die sich über das Nord- und Südreich verbreitete. Auch in ihrem Namen hat dann ein Elias seine Stimme erhoben (vgl. die sieben Tausend: 1 Kön. 19, 18). Auf sie blicken nicht blos Jesaia, sondern auch schon Amos (3, 12) und Hosea, welche, wie wohl sie beide reine Judäer waren (s. u.), dennoch das ganze Volk im Auge haben. Aus dieser breiten Schicht erklärt sich dann auch die Entstehung abgeschlossener Gruppen, die sgn. Prophetenvereine. Und man wird diese Entwickelung der Dinge nicht anders als natürlich nennen können. Wenn man freilich die Begründung des offiziellen nordisraelitischen Kultus zu Dan und Bethel als den Ausdruck der legitimen Gottesverehrung in Israel und den Anspruch Jerusalems auf die Stellung als religiöser Mittelpunkt des ganzen Volks als Projektion einer späteren Zeitanschauung betrachtet, dann ist diese Bildung einer über beide Reiche sich hinauserstreckenden Gemeinde von gottesfürchtigen Israeliten ebenfalls nichts anderes; indessen beruht diese Auffassung auf einer Ansicht von den literarischen Urkunden, die weit davon entfernt ist, erwiesen zu sein: sie ist eben nur konstruirt nach jenem historischen Schema. Thatsächlich giebt es eine ganze Reihe von Liedern, die nur aus der entgegengesetzten Betrachtungsweise der Geschichte Israels sich erklären lassen.

Menschlich gedacht war die Zerreißung des durch David mühsam geeinten Volkes unter Rehabeam das größte Unglück; thatsächlich war aber dies die Bedingung, wodurch allein die von David angeschlagenen idealen d. h. geistlichen Motive sich auswirken konnten. Dazu hat freilich die Fixierung der in den Sprüchen Salomos niedergelegten religiösen Volksweisheit ein Erhebliches beigetragen. Denn was in den Sprüchen 10,1—22, 16 steht, so gewiß sie die Spuren von Salomos Geiste tragen, ist doch auch zugleich nur als Niederschlag einer ganzen das Volk durchdringenden Richtung zu verstehen. Eine tiefer eindringende Betrachtung lehrt darin eine Mobilisierung der sittlichen Maßstäbe,

einer vorhandenen objektiven Norm, eben des »Gesetzes«, erkennen. Es ist durchaus falsch, wenn man darin Anklänge an die Sprüche der Propheten erkennen will. Umgekehrt sind die Aussprüche der Propheten gar nicht zu denken, wenn nicht das, was sie als das Ende der Wege Gottes mit dem ganzen Volke bezeichnen, schon als Erfahrung in dem Leben des Einzelnen gewiß geworden wäre. Es läßt sich aber nachweisen, daß das Bild des israelitischen Mannes wie es in den Sprüchen erscheint, dasselbe ist, welches der ersten Psalmenreihe, der davidischen, zu Grunde liegt. Dann aber ergiebt sich noch ein weiteres, daß nämlich das individuelle Interesse, welches sich in der Spruchweisheit offenbart, eben nur dadurch zum Ausdruck kommen konnte, daß ihm von einer übermächtigen Persönlichkeit Bahn gemacht war, welche ihre eigenen Erlebnisse im Lichte der Bestimmung des Volkes und Reiches Gottes gesehen und dargestellt hatte — ein Zusammenhang zwischen Lied- und Spruchliteratur, welcher von der stumpfen Empirie unserer Tage allerdings nicht erkannt worden ist.

Versuchen wir nun an der Hand dieser beiden historischen Zeugenreihen den allgemeinen geistigen Inhalt der unmittelbar nachsalomonischen Zeit zu skizzieren, aus dem dann auch die einzelnen Lieder ihr Licht empfangen! Zuvörderst erweitert sich der persönliche Gegensatz, in welchem David sich zu seinen Feinden, den Feinden Gottes, fand, zu dem allgemeinen inneren Gegensatz der Frommen und Gottlosen. Es ist ja nicht so, daß nun das Ich, der Einzelne als solcher gar nicht mehr zu Worte käme. Immer und in allen Perioden bleibt doch das persönliche Element das Ausschlaggebende. Aber es besteht ein Unterschied darin, ob es die Kette oder den Einschlag in dem Gewebe bildet. In dieser zweiten Wende bildet es nur das begleitende Moment. Der Einzelne identifiziert sein Geschick mit dem der Gerechten. Hat nun aber gerade die Spruchweisheit das direkte Verhältniß von Gottesfurcht und Gottes Segen, auch dem zeitlichen, herausgearbeitet, so wird es nicht befremden, daß gerade dies ein oft behandeltes Thema der Psalmen aus dieser Zeit ist. Andererseits rührt sich doch auch schon die Reflexion — es wird gegenüber den Widersprüchen des Lebens nach dem ausgleichenden Punkte gesucht und die Lösung gefunden (Ps. 39) in der Vergebung der Sünden.

Dieser Erweiterung in dem Subjekt der Lieder entspricht nun auch eine Entfaltung der Gottesidee. Der ruhigeren, mehr betrachtenden Darstellungsweise gemäß, gestaltet sich das Bild von Gottes Wesen als das der Gnade und Treue oder Wahrheit. Denn in der Bestimmung von

chesed und 'emeth ist es bezeichnend, daß das letztere Glied, die 'emeth, von der einen, subjektiven = Treue, zu der andern, objektiven = Wahrheit, sich herüberneigt. Nicht als wenn David nicht schon den lebendigen Gott als den Gott der Gnade und Treue hätte erfahren können; die fast stereotype Verwendung dieser Bezeichnung — man kann geradezu von chesed weemeth Psalmen sprechen — läßt es als gewiß erscheinen, daß diese Bezeichnung von ihm, wenn nicht geschöpft, doch geprägt ist. Aber indem Gottes, dem Menschen zugewendetes, Handeln als die Verwirklichung der Wahrheit, d. h. der objektiven Normen des Handelns (= Gerechtigkeit) gefaßt wird, erkennt man doch in dieser Bezeichnung eine reflexive Art: es ist als wenn die mancherlei Schwankungen des Lebens darin von vornherein aufgehoben sein sollten; der Begriff ist negativ, d. h. durch die Rücksicht auf jene Schwankungen orientiert, er hat etwas zusammenfassendes, während in den Liedern der davidischen Zeit die Eigenschaften Gottes unmittelbar aus dem Moment der Erfahrung heraus ihren Namen empfingen. Es liegt auf derselben Linie, wenn als das die Beziehung des Menschen zu Gott vermittelnde nicht mehr, wie in der ersten Zeit, das Angesicht, d. i. die unmittelbar persönliche Offenbarung Gottes, sondern sein Wort genannt wird. Auch das ist ein Ton, den David schon angeschlagen hat; aber wenn bei ihm das an ihn ergangene Verheißungswort noch auseinanderfiel mit dem an sein Volk seit seiner Gründung ergangenen objektiven Gotteswort des Gesetzes, so ist nun beides in einander gezogen, das Wort der einst gegebenen und der sich je und je gebenden Weisung.

Und wie die persönliche Erfahrung des von Gott erfahrenen Heils David hinausgehoben hat über die blos kultische, d. h. das ganze Volk angehende Vermittelung, so ist auch die Erfahrung in dem Kreise der frommen, gottfürchtenden Israeliten zu der Erkenntnis geworden, daß die Vermittelung des Opferdienstes den letzten tiefsten Bedürfnissen des Herzens nicht gerecht werden könne. Man erkennt, wie eben die Lösung eines so großen Teils des Volkes von dem religiösen Mittelpunkt die Gemeinde hat dahin führen müssen, den Angelpunkt ihres geistlichen Lebens in dem direkten an das Wort Gottes gebundenen Verhältnis zu dem lebendigen Gott zu finden. Die Frage, ob ein Elias sich an dem Kultus des abtrünnigen Nordreiches beteiligt habe, welche von der Kritik mit einem sicheren Ja! beantwortet wird, ist dahin zu beantworten, daß der Prophet sich als Bürger jener Gemeinde der Frommen weit über jede kultische sinnliche Vermittelung erhoben gewußt

— vgl. das Erlebnis am Sinai —, daß aber sein Opfer auf dem Carmel keinen anderen Zweck gehabt hat, als das Volk in der freien Weise an den lebendigen Gott zu ketten, die den Frommen auch in Jerusalems Tempel in dem Opfer nur den bedingten Ausdruck für das höhere, darüber hinausliegende persönliche Verhältnis zu Gott, zu erkennen gestattete. Was er dort that, hat ihm die Not der Zeit abgedrungen; daß er es thun konnte, hatte die Bildung jener Gemeinde der Frommen zur Voraussetzung. Man wird ihn in Jerusalem wohl verstanden haben; an ihn knüpfen dann fünfzig Jahre später die Judäer Amos und Hosea an mit ihrem Bemühen das Nordreich der geistigen Gemeinschaft einzuverleiben, die dann in dem Tempel auf Zion ihren Mittelpunkt gewonnen hatte.

Denn dahin ging nun allerdings der Zug der Zeit. Bei dem drohenden Fall des Nordreiches erhob sich das ehedem so verachtete Reich Juda als der geistige Mittelpunkt des Volkes. Wie sehnt sich der fromme Israelit, der Ps. 14 gesungen hat, nach Zion! Und so ist es denn eine notwendige Entwickelung, daß sich an die Gemeindelieder der zweiten Periode die Zionslieder der dritten schließen, die dann in wunderbarem Wechsel mit den Stimmen der Propheten die Mauern des geistigen, weil auf das lebendige Gotteswort gegründeten Zion bauten, die auch dann noch standen, als die Mauern des irdischen Zions krachend einstürzten.

So wird man denn als den unmittelbaren Effekt dieser zweiten unmittelbar nachsalomonischen und vorprophetischen Periode die Herausarbeitung des inneren Universalismus des Offenbarungsgedankens bezeichnen können, von dem dann die Weissagungen der Propheten nur die Anwendung machen, indem sie den inneren Universalismus zu einem äußeren gestalten. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, welch eine oberflächliche Ansicht von dem inneren Prozeß der heiligen Geschichte es verrät, wenn die »Kritik« uns glauben machen will, daß lediglich der Kontakt mit dem Israel doch so diametral entgegengesetzten Völkertum es gewesen sei, der die Prophetie darauf geführt habe, daß Israel eine Weltmission habe. Der Grund dieser Erkenntniß liegt tiefer, oder, wenn man will, höher.

---

b. Die einzelnen Lieder.

Wie ein Wehe- und Klageruf über den das Volk zerteilenden Riß lesen sich Ps. 14 und 12: der erstere mit seinem Schlußworte: »Käme

doch vom Zion Israels Heil; wann der Herr seines Volkes Geschicke wendet, soll Jacob jubeln und Israel fröhlich sein« läßt in das Herz des Sängers blicken, dessen Auge unverwandt auf den festen Punkt in Israels Geschichte gerichtet ist. Denn darüber kann ja kein Zweifel sein, daß dies Lied nicht gegen »Atheisten« in unserem Sinn gerichtet ist; eine praktische Verleugnung Gottes hat sein erster Vers im Auge: dem praktischen Abfall — »keiner sucht Gott« (V. 2) — entspricht das sittliche Verderben: »keiner thut Gutes, auch nicht Einer« (V. 3). Dem gegenüber wird an eine Erfahrung, bitter für die Abtrünnigen, die das Volk verzehren, erinnert, daß Gott bei dem gerechten Geschlecht ist und den Anschlag wider den Armen zu schanden macht (5 f., s. Bäthgen z. St.)

Das ist nun die Gewißheit, welche die Frommen hüben und drüben verbindet: es schlägt ein lebendiges Nationalgefühl in all diesen Liedern vor, aber zuletzt tritt es doch zurück gegenüber der alles umfassenden Beziehung zu dem lebendigen Gott: der Weinberg Gottes, (wenn 12, 9 mit Origenes charm d. i. cherem zu lesen ist) ist eingekreist von den Gottlosen, verachtet von den Menschen. Dieses Israel κατὰ πνεῦμα ist es, das, gleichbedeutend mit den Frommen und Treuen (V. 2) und mit den Elenden und Armen (V. 6), geschädigt ist in seinem Bestande, da sich nun Treulosigkeit gegen den Nächsten und frecher Abfall von Gott breit gemacht hat (V. 5). Aber Gott will sich aufmachen zum Gericht zu Gunsten seiner Getreuen, die Gottes geläutertes, d. i. reines wahrhaftiges Wort (7) bewahren, und wird sie darauf hin beschützen für alle Zeit.

Wie hätte solche königliche Sicherheit in Bezug auf das Geschick der Gottesfürchtigen aufkommen können, wenn nicht eine Erfahrungsreihe wie die der davidischen Lieder hinter ihnen läge! Andererseits liegt es ja am Tage, daß solche Lieder weder in Davids Munde noch in Davids Zeit hinein sich schicken. Wir stehen an dem Anfang der Zeit, in deren Mitte es heißen wird, »Israel ist auf den Bergen zerstreut wie Schafe, die keinen Hirten haben« (1 Kön. 22, 17) — wie viele herbe Erfahrungen stehen dieser Gemeinde noch bevor, ehe für sie die Propheten ihren Mund aufthun werden! Wie fest muß aber der innere Schwerpunkt für ihr Verhalten in den sturmbewegten Zeiten nach Salomos Regierung gelegt sein! In den Ursprung dieser Sicherheit thut man einen Blick bei dem 15. Psalm. Mit dem wuchtigen Schritt eines Marathonkämpfers (»στεῖχε δίκαια φρονῶν«) vergleichbar, schreiten seine einzelnen Takte vorwärts. Der Zeltgenosse, also Schützling Gottes ist, wessen Inneres mit

seinem äußeren Thun übereinkommt, wer wahrhaftig ist mit seinem Worte, sich scheidet von den Verworfenen, dagegen zu den Gottfürchtenden sich hält, weder durch Schaden noch Gewinn sich von der Bahn des Rechten drängen läßt. Man kann das Lied wohl als die krystallisierte Form des so leidenschaftlich bewegten 5. Psalms auffassen, zugleich erkennt man, daß um in solches Liedwort gefaßt zu werden, das Wesentliche seines Inhalts die gemeinsame Grundrichtung Vieler geworden sein muß; der Bereich des sittlichen Charakters ist nach innen und außen ausgeschritten und das weist wieder auf eine eherne gleiche Norm, als deren innere Folge dies erscheint.

Es kann nicht befremden, daß diese Erfahrung der Abhängigkeit des Charakters von der gottgegebenen Norm grade in dieser Zeit schwerster Not ausgesprochen wird. Jede Vergleichung des Israel aufgegebenen Berufs mit dem traurigen Zustand des Volkes mußte die Gemeinde der Frommen auf das bringen, was allein sie noch verband, auf das Gesetz Gottes. Unzweifelhaft ist darunter jedoch nicht das kultische Gesetz verstanden, das, wiewohl schriftlich fixiert, wie wir sehen werden, doch wesentlich technischen Charakters war und daher in den Kreisen der Priester lebte und von ihnen durch mündliche Belehrung in das Volk kam. Aber die Bestandteile des Gesetzes, welche wie der Dekalog und das Bundesbuch unmittelbar auf das praktische Verhalten des Einzelnen sich bezogen, mußten nun als der leuchtende Mittelpunkt des ganzen Lebens des Volkes Israel auch trotz seiner Zertrennung erscheinen. Noch stand aber daneben das mündliche Wort Gottes, wie es durch gottbegeisterte Priester und Seher an die Menschen kam, noch ist das »Gesetz« nicht erstarrt, wie das seit Esra der Fall ist, wo es als geschlossene Urkunde der Vergangenheit die Gewissen der Menschen band. Aber es gehört eine ganz ausnehmende Verkennung des Unterschieds zwischen lebendiger und toter Autorität dazu, um ein Lied wie den 19. Psalm in die Periode der Schriftgelehrten zu verlegen. Altisrael war glücklich in seinem Gesetz, das den Einzelnen über die Irrsal seiner täglichen Aufgaben (Ps. 1) und das Volk über seine bedrängte Existenz hinaushob. Eben deshalb konnte es sich auch über die kultische Vermittelung im Opferdienst emporschwingen.

Man bringt jenen 19. Psalm um seinen eigentlichen Sinn, wenn man ihn in zwei Hälften zerschneidet, die nichts mit einander zu thun haben sollen: V. 2—7 und 8—15. Daß Himmel und Erde Gottes Ehre verkündigen d. i. beweisen durch die an ihnen wahrnehmbare Ordnung, wie sich an der Sonne zeigt, das ist nur die andere Seite zu der Ehre

Gottes, die in der Ordnung des Lebens der Menschen durch das Gesetz sich offenbart: darum heißt es ja, daß Gottes Ordnungen eine Leuchte der Augen sind, die auch den Albernen weise macht (8 f.). Der Lohn für den Gehorsam gegen sie besteht darin — so hängen V. 12 u. 13 f. zusammen — daß der Mensch durch sie von den Verirrungen, auch den sonst verborgenen, freigesprochen und freigemacht wird, und durch die Sonderung von dem Einfluß der gottlosen Uebermütigen auch vor schwerem Fall (pescha' rab V. 14) bewahrt wird. So ist Gott als der Fels, d. h. der Gegenstand des Vertrauens, auch der Befreier und Beschützer der Frommen. Das Seitenstück zu 19 ist Ps. 24, der darum ebensowenig zweigeteilt werden darf; nur daß hier die Ordnung des Erdkreises als das die Ehre Gottes begründende erscheint (1 f.). Ihm naht sich der, welcher in Herz, Thaten und Worten rein ist, und wird von Ihm gesegnet, der andererseits als König voll Majestät in Zions alte Thore einzieht, d. h. in Zion thront.

Auch hier begegnet freilich wieder der Einwurf der Kritik, daß die Schöpfungsidee erst im Exil entstanden sei. Allein abgesehen davon, daß bei Amos (5, 4 ff.) bereits eine Spezialisierung der Schöpfungsidee begegnet, und daß diese Behauptung auf einer durchaus unfundierten Anschauung von den historischen Quellenschriften beruht (s. u.), braucht man sich nur die Frage zu stellen: was ist näherliegend, Gott als die beherrschende Macht des Innenlebens (als Gesetzgeber) oder als die bestimmende Macht der Außenwelt zu erkennen?, um sich sofort zu sagen, daß dieses nur als die Voraussetzung von jenem gelten kann. In der Gleichsetzung des Gottes der Macht und Majestät mit dem gesetzgebenden Gott beruht die Erkenntnis von der absoluten Allgemeinheit des Gesetzes, die wir als das Charakteristische der geistigen Bewegung dieser Zeit erkannt haben; man darf vielleicht auch sagen, daß die in Ps. 19 und 24 sich findende Gleichstellung zwischen dem Inneren und Äußeren des Menschen ohne jene erste Synthesis unmöglich war.

Ähnliche Töne, wie die in diesen Psalmen werden uns auch später in der nachexilischen Zeit wieder begegnen, aber es besteht doch ein wesentlicher Unterschied: hier stehen die Sänger mitten im Gegensatz zu einer geschlossenen Schaar von Frevlern und Abtrünnigen in dem Volke, während später das Volk als Ganzes sich dem Völkertum entgegensetzt. So wird man denn auch mit Sicherheit die Lieder 25 und 26 dieser selben Zone zuweisen können, in denen die Untergebung unter den lebendigen Gotteswillen zusammen mit der Unterscheidung von den abtrünnigen Frevlern hervortritt. Unauflöslich haben sich hier Gottes Gnade und

Wahrheit mit seiner Gerechtigkeit durchdrungen: Gott ist gütig und gerade, darum leitet er Sünder auf ihrem Wege (25, 8) und vergiebt ihnen ihre Schuld (11) und läßt sie seinen heimlichen Rat, d. i. den innerlichen Bestimmungsgrund ihres Handelns wissen (V. 14 vgl. 51, 8) und rettet die Dulder (ʿanavim V. 9) und Elenden (ʿoni V. 16) vermöge ihrer Unschuld und Rechtschaffenheit (V. 21), die doch die Wirkung der Unterweisung Gottes sind (V. 9). Diese Lauterkeit des Inneren drückt sich ebenso scharf im 26. Psalm aus; aber auch hier erscheint sie als Frucht der Wahrheit Gottes (V. 3) und als ihr Beweis die Lust und Liebe zu den Gottesdiensten im Tempel (V. 6 ff.). Welch eine Kluft trennt doch diese Lebensäußerungen von den Anschauungen des Pharisäismus, als dessen Urkunden man jene Lieder jetzt lesen will! Denn das »Gesetz« ist eben kein toter Begriff, sondern die Summe der idealen Lebenskräfte, welche die Menschen in Bewegung setzt; und nicht als ein blos überliefertes, gegebenes erscheint es, sondern als ein im herbsten Gegensatz und Kampf festgehaltener und verteidigter Besitz. Das Volk Israel hat die Wahrheit, welche die Erkenntnis der Welt giebt, und das Glück, welches deren Erarbeitung mit sich bringt, daran geben müssen, um die Regel des inneren Lebens und sittlichen Handelns als beglückende Lebenswahrheit festhalten zu können. Diesen Preis muß man bedenken, wenn man den tragischen Zug, der sich durch Israels ganze Geschichte hindurchzieht, aber auch den unendlichen Unterschied begreifen will, der all seine Erfahrungen von denen des Völkertums scheidet: es hat eben lernen müssen, in der Wahrheit Gottes zu wandeln.

In diese Nöte lassen uns einige Lieder einen Blick thun, in welchen allen die den Gerechten von den Gottlosen widerfahrene Unbill das Thema bildet und das unwandelbare Vertrauen auf Gottes gnädige Gerechtigkeit bekannt wird. So gleich Ps. 31: hineingestellt in den Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, kann natürlich Gott auch nur als der gerechte sich offenbaren; diese Bestimmung der Gerechtigkeit, neben der anderen der Gnade und Treue (Wahrheit), welche von der Erwägung des endlichen Geschicks, der dauernden Lebensführung der Frommen ausgeht, bildet dann auch die Signatur dieser Lieder (V. 2. 20 f.). Davidische Gedanken bilden den Untergrund, daneben tritt doch ein subjektiver Ton, den man nicht leicht in der ersten Zeit erwarten sollte. Vor allen mündet die Klage (V. 19) und der Dank für die Rettung (24.) in den Hauptstrom der Erfahrungen und Empfindungen aller Frommen und Treuen aus, sodaß man an die zweite Ursprungszone der

Lieder wird denken müssen, die sich doch durch das Auftreten der reflektierten Subjektivität von der ersten hervorhebt. Denn es ist nicht mehr die volle Unmittelbarkeit, wenn der Einzelne sein Leid und Lied an den gemeinsamen Kreis der Gesinnungsgenossen anknüpft. Aber wie hat nun andererseits diese reflexive Art doch auch dazu dienen müssen, das innerste Heiligtum des Menschenherzens zu erschließen! Was David erfuhr, da er durch seinen schweren Lebensgang immer mehr in die Tiefe geführt ward, das ist nun als das allgemeine Erlebnis aller Frommen gewiß geworden: Gott wohnt bei den zerbrochenen Herzen und zerschlagenen Gemüter (— nischberejleb und dak'ei ruach 34, 19): die Furcht Gottes aber besteht in der innerlichen Zurückhaltung und friedfertigem Wandel (34, 14 f.) und Gottes Gemeinschaft in Hilfe und Trost, — das ist das Erbteil der Dulder (V. 3 ff., 16 ff.). Ist nun dies eine blos passive Resignation? Wie sehr würde man bei einem solchen Urteil doch den wesentlichen Charakter der Frömmigkeit Israels verfehlen! Mit einer Empfehlung der Barmherzigkeit beginnt und mit einem Hinweis auf die eigene Frömmigkeit (thummi V. 13) schließt der 41. Psalm — aber den Kern desselben bildet doch die Bitte um Vergebung der Sünde (41, 5) und um Rettung aus Krankheit und Verfolgungsnot, sodaß man wohl sieht, dies, daß er Barmherzigkeit erfuhr, ist die Ursache der Barmherzigkeit, die er üben soll und will.

Diese tief innerliche Frömmigkeit ist es denn auch, welche die Gottesfürchtigen hinaushebt über allen äußeren Gottesdienst und Opferwerk (Ps. 40). So wenig diese Gewißheit in dem Munde eines David befremdet (51), so natürlich klingt sie hier in dem Kreise der Frommen, die an seinen Liedern geworden und gewachsen sind, sodaß man Ps. 40 wohl als einen Wiederhall von Ps. 51 bezeichnen kann. Aber das Ganze ist hier prinzipieller gefaßt, seines momentanen Charakters entkleidet: der Sänger bittet um Rettung von seinen Sünden und seinen Feinden auf Grund des Dankes für Gottes Wunderthaten an ihm und der Gemeinde der Frommen (V. 6). Gottes Endabsicht dabei sind nicht Brandopfer und Sündopfer; so ist er dann mit*) der Buchrolle, die ihm sagt, was er zu thun habe, vor Gott hingetreten, in seinem Innern hat er Gottes Willen geborgen, d. i. äußerlicher und innerlicher Gehorsam gegen Gottes Gesetz und der Lobpreis Gottes in großer Versammlung, das ist der Endzweck der wunderbaren Führungen Gottes mit ihm und den Seinen;

*) Nicht „in", sodaß **hinne ba'thi** absolut stände; denn es fehlt dazu der entsprechende Gegensatz bezw. Aufforderung (Hofmann zu Hebr. 10, 5 ff.).

auf Grund dieser seiner Stellung zu ihm, bittet er um eilige Rettung in seiner doppelten, inneren und äußeren Not. Wer so sagen kann, der ist über die Welt des äußeren Scheines hinausgeschritten, hat aber andererseits auch die Opfer nicht als solche verworfen, sowenig als David Ps. 51, sondern befindet sich damit in genauer Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Sinn der Opfergesetzgebung selbst. Denn Brandopfer und Sündopfer haben ja gar nicht die Absicht das innere Verhältnis des Menschen zu Gott zu begründen oder wiederherzustellen. Sie sind Äußerungen einer gemeindlichen, nationalen Frömmigkeit, die ihren letzten Zweck nicht in sich selbst haben. Für das individuelle Verhältnis des Frommen sind sie nicht maßgebend. Allerdings müssen diese Formen des nationalen Gottesdienstes vorhanden gewesen sein, wenn der Sänger so über sie reden kann: und es wird sich zeigen, daß sie auch geschichtlich einer religiösen Anschauung entsprechen, die vor dem Aufkommen der individuellen Religiosität liegt. In welchen Kreis aber unser Lied selbst gehört, erkennt man aus dem Umstand, daß nicht blos Gottes Gnade und Treue, sondern auch seine Gerechtigkeit, welche mit seiner Gnade eins ist, gepriesen wird (V. 10 ff.).

Gottes Gnade und Treue offenbart sich in diesem Kreise als seine ins Wort gefaßte Wahrheit und in die That übersetzte Gerechtigkeit. Jene beiden zwingen den Menschen ganz in ihren Dienst, sodaß er nun den Punkt gefunden hat — in seiner Innerlichkeit — wovon er nun nicht mehr weichen kann. Die weitere Geschichte des Volkes Israel ist die des Sieges dieser Erfahrungsgewißheit über eine Welt von Sünde und Not.

Aber wie bitter ist dieser Weg! Wir sehen seine Meilensteine in den Liedern dieser Zeit, in denen die Frommen sich über die Widersprüche des faktischen äußeren Lebens gegen dies erkannte Ideal ihres Lebens zu trösten suchen. Denn aus diesem inneren Bedürfnis sind die Psalmen 36. 37. 39. 49. 50 entstanden zu denken. Erst in einer viel späteren Zeit kommt — in dem Buche Hiob — das Problem zu einer definitiven Lösung. Diese Lieder enthalten die ersten Stufen, welche zu jener letzten Antwort der alten Offenbarungswelt führen.

Die älteste Darstellung dieses Widerspruchs liegt im 36. Psalm vor: »Lieblich*) ist die Sünde dem Frevler in seinem Herzen, keinen

*) **ne'um pescha'** spottet jeder Erklärung; man wird sich schon entschließen müssen **no'em** zu lesen: dann hat auch V. 3 seinen rechten Anschlußpunkt: denn er schmeichelt sich in seinen Augen, sodaß er es meidet seine Verschuldung zu finden d. h. zu erkennen. (**lisno** vor **limzo'** zu stellen.) V. 2 l. mit **LXX** für **libbi**: **libbo**.

Gottesschrecken giebts vor seinem Auge« (2): sein Inneres, seine Worte, seine Thaten werden ganz kurz wie ein unabänderliches Geschick, das ihn im Verderben und in der Bosheit festhält, geschildert, fast referierend objektiv. Dem gegenüber entfaltet sich in schwungvoller Sprache die Lieblichkeit der Gnade Gottes und die Erhabenheit seiner Gerechtigkeit, die sich auf Menschen und Thiere erstreckt; sie ist nichts anderes als die angewandte Barmherzigkeit. Erst am Schluß offenbart sich das Endgeschick der Frevler: da, d. i. plötzlich werden die Bösen gestürzt und können sich nicht mehr erheben (V. 13).

Das Nebeneinander des Geschicks der Gottlosen und der Frommen scheint ganz unvermittelt zu sein. Aber schon in den ersten Versen schließen die Gedanken des Frevlers ein »Zwar« in sich, das auf das »Aber« des Schlusses hinweist. Immerhin ist das Glück der Gradherzigen in einer Weise geschildert, welche das direkte Verhältniß von Furcht Gottes und Segen Gottes zur Voraussetzung hat, in der Weise wie dies auch der ersten Reihe der Sprüche Salomos zu Grunde liegt. Die Lösung des etwa noch unausgeglichenen Widerspruchs wird in dem plötzlich einreißenden Verderben der Gottlosen gefunden. Aber wird die innere Welt des Glaubens den Parallelismus mit dem äußeren Geschick auch dann noch durchführen können, wenn bei dem wachsenden inneren Verderben des Volkes auch die Bedrängnis der Frommen durch die Gottlosen wächst? Thatsächlich hat das Alte Testament den einmal geschlagenen Kreis nie überschritten, wie denn ja auch in dem Buche Hiob am Schluß eben die alte Gewißheit als Erfahrungssatz wiederkehrt. Aber innerhalb dieses Kreises ist doch Raum gegeben für manche neue Erkenntniß, für vertiefende Ausführung des Alten.

Man sieht den Boden sich heben in dem 37. Psalm. Zwar der Ansatz ist derselbe und das Ende auch, wie in 36: das Glück der Frommen und das Unglück der Gottlosen. Aber innerhalb dieses gemeinsamen Kreises bemerkt man doch nicht blos, daß die Frommen eben als die sich drückenden Dulder (d. i. ʿanavim V. 11 gegenüber den Gedrückten, den ʿonijim) gefaßt werden, sondern daß als die Grundrichtung ihres Gemütes eben das Stillehalten und Ablassen vom Zorn (7 f.) ihre Barmherzigkeit (21, 26) und Weisheit, die das Gesetz im Herzen trägt (30 f.) hervorgehoben wird. Als Ergänzung zu dieser Betonung der Innerlichkeit tritt das Moment der Gerichtsentscheidung hervor (V. 13 und 18, wo mit Hieron. jom statt jemej zu lesen sein wird); die Ausgleichung des empfundenen Widerspruchs zwischen dem Leid der Frommen und dem

Glück der Gottlosen wird also in der Frömmigkeit als einem selbständigen Gut und in der Gerechtigkeit Gottes (28) als der letztentscheidenden Macht erkannt. Daß aber auch diese Lösung noch nicht das letzte Wort enthält, zeigt der 39. Psalm zusammen mit dem 49. und 50., denn in diesen Liedern treten die in dem 37. noch gebundenen Motive jedes für sich hervor und auseinander.

Daß das subjektive Moment in dem 39. den Ausschlag gebe, hätte man nicht verkennen sollen: das Lied handelt allerdings von dem Glück der Gottlosen und dem Leid der Frommen. Da der Sänger den Gottlosen vor sich d. h. im Leben und, wie aus dem hecheschejti mitthob (= fern vom Glücke) hervorgeht, im Glücke sah, hat er an sich gehalten und stillgeschwiegen; aber der Zorn lodert doch weiter in seinem Innern empor und ergießt sich in die Bitte, Gott wolle ihn, dessen Leben doch wie das aller Menschen nur eine Hand breit vor ihm ist, sein Ende wissen, d. h. erfahren lassen. Gegenüber solchen trostlosen Gedanken erinnert er sich, daß Gott seine Hoffnung ist (V. 8), erkennt er seine Sünde und bittet um deren Vergebung und um Bewahrung vor einem Geschicke, in dem er der Thoren Spott sein würde. Bei dieser Einkehr in sich gewinnt er wieder den Frieden, wird er wieder still, da er sich sagt, daß sein Leid von Gott gekommen ist, als Strafe seiner Sünde — und nun ergießt sich sein Gebet, daß Gott seine Plage von ihm nehmen wolle, denn geheimnißvoll und doch sicher, wie Mottenfraß in Kleidern, wirken Gottes Strafgerichte in dem Leben der Menschen (ka'asch V. 12 natürlich = w i e v o n Motten). Da er ein Zelt- und Schutzgenosse Gottes ist, wie alle seine Väter, kann er auch seine vertrauensvolle Bitte an ihn richten, daß er seinen Zornblick von ihm wegwende, also ihn gnadenvoll anblicke, daß er sich, solange er lebe, wieder erquicken und freuen könne.

Eine Perle in unsrer Sammlung hat man das Lied genannt, und das ist es auch. Es zeigt den einzigen Weg, das quälendste aller Probleme hier auf Erden zu lösen, oder vielmehr es zu überwinden durch die Erkenntnis der eigenen Sünde und der Alles belebenden Gnade Gottes. Es ist hier für die Gemeinde der Frommen dieselbe Höhe erreicht, die für das Leben des Einzelnen der 51. Psalm bezeichnet. Wie wäre aber diese allgemeine Erkenntniß möglich gewesen ohne die Erfahrung, die David zu jenem Psalm trieb! In dem Buche Hiob wird nur noch eine kleine Facette angeschliffen werden und das schimmernde Juwel des Glaubens ist fertig.

Auch in den folgenden beiden Liedern haben wir die Bausteine des

Buches Hiob, das dann all diese Motive zusammenfaßt, vor uns. Den 49. Psalm weist schon der mühsam ganz in der alten Weise der hebräischen Poesie sich losringende Anfang in diese frühe vorprophetische Zeit; eben dieser persönliche Ton schließt auch jeden Gedanken, als rede hier die »Gemeinde«, aus. Die Frevler, die sich ihres Reichtums rühmen, haben darin doch keine Deckung vor dem Tode, der Weise und Thoren ergreift; ihr Reichtum folgt ihnen nicht: fast ausschließlich bei diesem Gedanken verweilt das Lied in seiner doppelten Wende — nur in einem kurzen Verse (V. 16) hebt er seine Kehrseite hervor: »nur meine Seele wird Gott von der Unterwelt erlösen, denn Er wird mich ergreifen,« d. h. festhalten. Unzweifelhaft ist hier die feste Zuversicht ausgesprochen, daß selbst der Tod die Gemeinschaft mit dem Gott des Lebens nicht unterbrechen kann, also, wenn man will, die strikte Lehre von der Unsterblichkeit, nur nicht der Seele überhaupt, sondern der Seele der Frommen, wie dies ja auch schon dem 16. Psalm zu Grunde lag. Das Besondere ist jedoch, daß dieser Glaubenssatz dazu dient, die Rätsel der Lebensführung der von den Bösen angefeindeten Frommen zu lösen (V. 6 ʿaqubai für ʿaqebai zu lesen mit Origenes) — in dieser durch den Zusammenhang gegebenen Beschränkung wird die Lösung nicht von der des 39. Psalms zu trennen sein.

Noch zu einer, der letzten, Lösung hat diese Gegenüberstellung der Frommen und Gottlosen geführt, in der das treibende Motiv der ganzen religiösen Richtung, die wir bisher verfolgten, zu Tage tritt: Ps. 50. Nicht blos die religiöse Innerlichkeit, wie im 39., nicht blos das durch den Tod bezeichnete schließliche Resultat des äußeren Lebens wird herangezogen (Ps. 49) zur Entscheidung der in der Nebeneinanderstellung liegenden Frage: es giebt noch eine Lösung in der Forderung des praktischen Lebens selbst: »Handle du so, wie das Verhältnis zu dem lebendigen Gott es mit sich bringt, denke nicht an deinen Nebenmann und sein Geschick, sondern allein an deine eigene Pflicht;« das ist die Lösung dieses Liedes, welches das theoretische Problem in eine praktische Aufgabe auflöst, es auf ein anderes Gebiet verweist. Und hierbei kommt es dann zu Tage, daß die in der beschriebenen Erfahrungswelt der Frommen herausgearbeitete Gotteserkenntnis über die alte Ordnung des Volkes, die am Sinai begründet war, hinausgeführt hat: wir stehen an der Schwelle des prophetischen Zeitalters.

Schon Ps. 49 waren die Völker als Zuhörer der Rätsellösung des Dichters aufgeboten: Ps. 50 sind Himmel und Erde die Zeugen

der Gerichtsentscheidung Gottes zwischen den Frommen und Gottlosen. Das Volk heißt seine »Frommen, die den Bund unter Opfer schlossen« (5): aber nicht die Opfer sind die Bedingung des Segens und Heils Gottes, denn sein ist alle Welt und was darinnen ist. Gott beansprucht die Innerlichkeit, das Herz des Menschen, und zwar darin, daß es seine wunderbaren Heilswege mit ihm dankbar anerkennt, und damit — denn so ist sicher V. 13 das Verhältniß des Nachsatzes zum Vordersatz zu fassen — seine Gelübde bezahlt, und sodann darin, daß es ihn sich seine Zuflucht sein läßt in aller Not, daß Er es errette. Es ist nur die andere Seite zu diesem an den chasid ergehenden Urteil, wenn dem Frevler (V. 16 ff.) gesagt wird, daß er, welcher der Zucht, d. h. der Untergebung unter Gottes Willen, wie an der Hand des 7., 6. und 8. Gebots ausgeführt wird, sich entzieht, damit aus dem Bundesverhältniß zu Gott ausgeschieden ist. Der Bund, auf den Gott es mit dem Opferbund abgesehen hat, ist der Bund eines guten Gewissens mit ihm: und an d i e s e n — V. 23 l. statt sâm, das keinen Sinn giebt, schâm (LXX) — Bund allein ist Gottes Heil geknüpft.

Es ist wohl nicht zufällig, daß die Eingangsworte an den Anfang des Liedes und des Segens Moses erinnern (Dt. 32. 33), wie daß eben Zion als der Ausgangspunkt dieses neuen Gotteswortes hervorgehoben wird. Der geheime Angelpunkt dieses Liedes liegt in der Ehre Gottes: ihr dient das Geschick des Menschen, sie anzuerkennen und zu preisen, ist der Zweck wie ehedem des Volkes als ganzen, so nun des Einzelnen in diesem Volk; damit sind auch prinzipiell alle Ordnungen des alten Bundes, die bis dahin noch vereinzelt standen, das moralische, politische und kultische Gesetz, auf ihren wirklichen Mittelpunkt gebracht. Um der Opfer willen an sich wird das Volk ja nicht getadelt (V. 8), wohl aber um des Sinnes der Opfernden wegen, daß sie den Sinn derselben in ihnen selbst finden und nicht den darüber hinausliegenden Zweck erkennen. So mühsam hat sich die Idee dieses neuen Bundes aus der Erfahrung von Sünde und Not herausarbeiten müssen, ehe sie das Thema der Prophetie werden konnte. Oder ist dies etwa doch nur eine Täuschung, machen wir das *ὕστερον* zum *πρότερον*, ist etwa doch ein Lied wie der 50. Psalm nur als Reflex der prophetischen Wahrheit zu begreifen? Dafür giebt es allerdings eine Kontrole: die prophetischen Aussprüche über den nationalen Gottesdienst sind fortgeschrittener als die Äußerungen des Liedes. Wenn man für die Entwickelung der religiösen Ideen Altisraels nicht die Zickzacklinie wählt, wird man zu-

geben müssen, daß die Äußerung: wegen deiner Opfer tadle ich dich nicht, wiewohl ich ihrer nicht bedarf — vor der anderen liegen muß: was soll ich mit Euren vielen Brandopfern? (Jes. 1, 11.)

Es wäre unnatürlich, wenn es anders wäre! Bei jedem freien Werdenden bereitet die Natur ein lebendiges Schema, das sie dann mit den Wesenheiten der Dinge füllt, um so den Prozeß des Lebens beginnen zu lassen. So ziehen bei der Krystallisation des Wassers ungesehene Fäden durch das Element, ehe ein kleiner Stoß den Prozeß zum Abschluß bringt, so liegt allem Organischen die Zelle nicht blos, sondern auch ein Zellensystem zu Grunde. Und dieses organische Schema erkennen wir auch als Grundvoraussetzung der Prophetie in dem Komplex der Gedanken, deren Urkunden wir betrachteten: in dem Kreise der Frommen und Stillen im Lande sind die ersten Impulse der gottgefaßten Persönlichkeit des Königs David aufgenommen worden und haben sich dort als die göttliche Kraft ausgewirkt, welche in dem Mund der Propheten nicht blos die alten Formen zersprengen, sondern auch die Grundsteine eines Neubaues bilden werden.

§ 3. Die Lieder von dem Reiche des Königs auf Zion.

Die Lieder der zuletzt betrachteten Gruppe werden alle, da sie Einem Ideenzuge angehören, auch der Zeit nach zusammenliegen, d. h. ins 10. und 9. Jahrhundert zu setzen sein. Um dies für möglich zu halten, muß man allerdings mit der »kritischen« Ansicht von der geistigen und literarischen Entwickelung in Altisrael vollständig gebrochen haben. Denn Zeitgenossen des Segens Jacobs und Moses, die man in diese Periode setzen möchte, sind diese Lieder sicher nicht. In der Lebensgeschichte Davids, wie sie 1. Sam. 16 ff. und besonders 2. Sam. 8 ff. vorliegt, begegnet uns aber eine historische Urkunde aus dem 10. Jahrhundert — auch nach der »Kritik« — die ein vollgültiges Beweisstück für die Möglichkeit solcher lyrischen Produkte innerhalb des bezeichneten Zeitraums darstellt. Denn es ist eine einwandfreie Thatsache, daß die pragmatische Verknüpfung von Geschehenem, wie sie hier in hoher Vollendung vorliegt, erst auf dem Boden einer entwickelten Reflexion möglich ist. Diese wendet sich aber, wie ebenfalls die Literaturgeschichte

aller Völker beweist, erst dann auf die Vermittelung der Dinge, wenn sie mit sich selbst im Reinen ist: erst Pindar, dann Herodot und Thukydides, erst Goethe, dann Ranke.

Ein anderer Beweis dafür, daß die Ansetzung jener Lieder in der Hauptsache, — denn nur darum kann es sich ja handeln, über einzelne Lieder wird man immerhin verschiedener Ansicht sein dürfen — dem wirklichen Verlauf der inneren Geschichte Israels entspricht, liegt in der Thatsache, daß nur von ihnen aus die dritte Folge von Liedern verständlich ist, in denen sich das Gemüt des Volkes Israel offenbart. Ich begreife sie unter dem Namen Zionslieder, weil sie alle das Heil von Zion zum Mittelpunkt ihrer Gedanken haben, oder, was dasselbe ist, weil in ihnen der nationale Gesichtspunkt maßgebend ist, der in die früheren Liedern nur eben mit hineinspielte, ohne der bestimmende zu sein.

Wäre Israel ein Volk blos natürlicher Artung gewesen, dessen Eigenart durch die Geschichte, den Boden, die Verfassung und die Race bestimmt wird, dann würde allerdings von diesem nationalen Charakter in den genannten Liedern wenig zu spüren sein. Aber Alles, was wir von Israel wissen, zeigt ja, wie unrichtig jene Meinung ist. Über seine nationale Eigenart erhebt sich sein weltumspannender göttlicher Beruf. Und unsere letzte Erörterung hat ja gerade erwiesen, wie ein kleiner, doch fester Kreis sich auch nach dem Zerbrechen der nationalen Gesamtform um jene ideale Macht des Volkes zusammenschloß. David ist es gewesen, der das Volk nach langer Nacht wieder auf diesen seinen Leitstern hingewiesen hat, er war es, dessen Liedtöne in den Herzenssaiten jener Frommen im Lande wiederklangen. Er weiß von einem festgeordneten, wohlverwahrten Heilsbunde seines Gottes mit seinem Hause, der ihn stark macht, die Gottwidrigen von sich auszuschließen (2. Sam. 23, 1 ff.). So kann es denn auch nicht befremden, daß eben an sein Haus sich die Hoffnungen der Frommen schlossen. In der That zeigen die ersten der Lieder, die wir der dritten Gruppe zuweisen, übereinstimmend denselben Zug: der König auf Zion als Gegenstand der idealen Zukunftshoffnung. Aber in diesen Zug setzt nun ein anderer ein, dessen Verwandtschaft mit den Ideen der zweiten Gruppe man unmöglich verkennen kann. Zu mächtig war doch gerade die volkstümliche Triebkraft — bei wesentlich politischen Völkern würde man von demokratischen Trieben reden müssen — bei den Kindern Israel, als daß nicht der Gedanke sich hätte aufs neue wieder durchringen müssen, daß

das Königtum Israels nur zusammen mit dem Volk der Frommen seinem Ziele entsprechen könne.

Und so tritt denn der König auf Zion allmählich an die zweite Stelle, jedoch nur um einem vertieften Ausdruck des wahrhaft idealen Zieles dieses Reiches Platz zu machen, als dessen eigentlicher König auf Grund einer übermächtigen Erfahrung nun Gott selbst erscheint. So stößt die religiöse Anschauung des Volkes je mehr und mehr die Zeugen menschlicher Bedürftigkeit ab. Man erinnert sich, daß schon Micha auf die Zerstörung des Zion hinweist, als Voraussetzung des endlichen Heils. In der letzen Stufe, als das Exil wie ein drohendes Gespenst die Geister beherrschte, schweigen die Lieder auch von Zion. Es hat sich die Idee eines Reiches des Geistes herausgearbeitet, nicht zuletzt in Folge der prophetischen Predigt, welches die Menschen als Menschen, Israel wie die Völkerwelt gleicherweise umfaßt, und als seinen idealen Mittelpunkt das lebendige Wort Gottes, aufgenommen in die Innerlichkeit des Herzens, hat. Wie dann das Ende des Volkes wirklich kommt, hatte es das ideale Produkt seiner langen bitteren Erfahrungen bei sich geborgen: es ward — man darf hier wohl an eine heidnische Parallele erinnern — das Palladium einer neuen Ordnung der Dinge.

Es liegt mir daran, den natürlichen Verlauf der geistigen Entwickelung Israels, wie er schon in dieser Skizze hervortritt, zu betonen. Gottes Cherube fuhren durch die Herzen der Kinder seines Volkes und seine Wege begleiteten die flammenden Saraphe des Herzeleids und der tiefsten Not — aber die Geleise dieses Weges waren menschliche, rein und ganz menschliche, und es kann daher nicht anders sein, als daß die Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes dem Wesen und der Entwickelungsart des Menschen entsprach: *θεῖα πάντα Καὶ ἀνθρώπινα πάντα.*

Daß der 45. Psalm sich am nächsten mit den Liedern der ersten Stufe berührt, ergiebt sich schon aus der umständlichen Art der Eingangsworte. Aber auch inhaltlich will er sich am Besten für die Zeit Salomos schicken. Denn es ist ein Wahn, so oft es auch als bestbegründete Behauptung vorgetragen ist, daß das Lied ein Hochzeitlied, etwa auf die Vermählung Ahabs mit einer tyrischen Königstochter, sei: nicht um eine Verherrlichung eines orientalischen Herrn handelt es sich, sondern um die Herrlichkeit des Reiches: von dem König heißt es, er sei holdselig in der Rede, mächtig in Thaten zu Gunsten der Treue und Demut, immerwährend sein Thron und sein Scepter die Gerechtigkeit;

dem entspricht die äußere Pracht seiner Erscheinung, die durch die Pracht der Königin, der Tyrus huldigt, inmitten ihrer Gefährtinnen, und das Ansehn der Königssöhne erhöht wird. Daß dieses Königs dauernde Herrschaft auf Gerechtigkeit gegründet und die Sache der Treue und Demut zu fördern berufen sei, bildet den Nerv des Liedes; die Schilderung der Macht des Königs, die auch dem Völkertum fühlbar wird, und seiner Pracht, da die Völker seinen Ruhm verkündigen, dient dazu, diesen Hauptpunkt hervorzuheben. Kann man nun sagen, das Lied blicke auf einen zukünftigen König? Gewiß nicht, sowenig als daß es in Hyperbeln eines gegenwärtigen Königs gegenwärtiges Regiment schildern wolle: an das letztere wird nur angeknüpft, um das Ideal des Reiches Israel zu schildern (V. 5), seine Aufgabe, die zu lösen der Erbe des Davidsthrones berufen sein wird. Aber allerdings ist hier Ideal und Wirklichkeit noch so verflochten, daß man wohl erkennt, das Lied stehe am Anfang einer Reihe, in deren Verlauf das Ideal sich in seinem Unterschied von den jeweiligen Trägern der Davidskrone lösen werde, um schließlich mit dem Vertreter der Demut und Treue sich zu verbinden. Das Echo dieses Liedes, womit der Israelit den Davidssohn begrüßt hat, haben wir, wohl aus Salomos Munde selbst, im 72. Psalm. Jedenfalls stammt er aus der salomonischen Zeit, denn er zeigt den Sprung noch nicht, den die Anschauung des erwarteten Davidssohnes schon bei Amos und noch mehr bei Micha und Jesaia empfangen hat. Das gerechte Gericht, zu Gunsten der Elenden und Armen im Volke, seiner Herrschaft lange Dauer und segensreiches Walten im eigenen Lande wie in der gesamten Völkerwelt um seines gerechten Gerichts willen,*) dazu der Segen im Lande und in der Völkerwelt, das sind die Züge des Bildes, die über eine geschichtliche Persönlichkeit weit hinausgreifen und doch an eine solche angeschlossen sind. Das Verhältnis der Wirklichkeit zum Ideal ist genau so, wie bei dem 45. Psalm, sie fließen noch ineinander, und Sache der weiteren Entwickelung ist es, den Unterschied herauszukehren — aber man erkennt doch, daß der 72. Psalm die idealen Züge dieses Königsbildes schärfer markiert.

Solche Züge wären nicht zu erklären, wenn Israel nicht in seinem Herzen das sittliche Ideal getragen hätte, dessen Verwirklichung dem ganzen Volke überwiesen war. Das »Gesetz« ist innerlich der Stachel

---

*) Es ist eine unbegreifliche Willkür, daß man neuerdings hat 8—11 streichen wollen, da das „denn“ in 12 nur den Grund angeben kann für die Anerkennung von Seiten der Völkerwelt, wie sein gerechtes Regieren den Grund bildet für die Anerkennung innerhalb seines Volkes (V. 5).

der Entwickelung, der es weiter treibt. Die Aufgabe, das Recht den Unrecht Leidenden in aller Welt zu schaffen, konnte nur gelöst werden, indem der dazu berufene König selbst ein Unrechtleidender ward, zu den 'onijim gehörte, denn nur dann konnte er das Gefäß der Gerechtigkeit Gottes sein. Dieser Prozeß der Hineinbildung des Königsbildes in das Bild der Gemeinde der Frommen, beginnt in dem 20. und 21. Psalme — beides Dank- und Bittlieder für die dem König widerfahrene Gnadenhülfe Gottes. Wie eng verbunden zeigt sich doch in beiden Liedern das Volk der Frommen mit seinem König! Am Schluß des 20. Psalms tritt das »wir« geradezu an die Stelle des Königs (V. 9). Aber auch innerlich ist er demselben mehr angenähert: es ist als wenn es ausdrücklich im Blick auf den 45. Psalm hervorgehoben werden sollte, daß der König durch nichts anderes zu seiner Machtfülle gekommen sei, wie das Volk der Gerechten: die Einen rühmen sich in ihren Gedanken der Streitwagen, die anderen der Rosse, wir aber des Namens Jahwes unseres Gottes (9). So ist auch im 21. Psalm das Glück, die Ehre, der Segen und die Freude des Königs lediglich als Wirkung der Gnade Gottes geschildert: auch der siegreich beendete Kampf erscheint V. 10 ff. als Sache nicht des Königs, sondern Gottes — denn daß V. 9 die Anrede an den König einsetzen sollte, während bisher nur Gott angeredet war, ist doch gar zu unvermittelt, um als wahrscheinlich gelten zu können. Das war das Bleigewicht, welches sich den Königen auf Zion immer anhängte, daß sie nichts als Vollzieher der Gerechtigkeit Gottes und Empfänger seiner Gnade waren. Ihrem Bilde lag stets und von Anfang an das Bild eines anderen himmlischen Königs unter, das immer deutlicher hervortrat in dem Maaße als die Linien des irdischen Königs verblaßten.

Die Bestimmung, welche in diesen vier Liedern das Wesen Gottes aufgenommen hat, ist die der Macht und Herrlichkeit oder Ehre Gottes; man darf freilich nicht sagen, daß sie eben jetzt mit jenen Liedern erst aufgekommen sei. Findet sie sich doch auch schon in den Liedern Davids in Ps. 18 und 8. Aber daß sie die vorwaltenden werden, kann man ebensowenig leugnen, wenn man die Gesammtreihe dieser Zionslieder überblickt, und daß der Stamm dieser Lieder, deren Wurzeln wie Krone freilich hinausreichen über das prophetische Zeitalter, doch eben diesem und keinem anderen Zeitalter angehört, geht aus der Thatsache hervor, daß eben dieselbe Determination des Wesens Gottes in den prophetischen Hauptschriften wieder erscheint. Eben dies bestätigt den Zu-

sammenhang der späteren Lieder mit den ursprünglichen Liedern der ersten Periode: wie in einer Fuge treten allmählich die einzelnen Stimmen nach einander hervor, die in dem Grundthema bereits leise vorgeklungen hatten.

Daß in dem Reiche Juda diese Erinnerung an den letzten, den idealen Beruf des Königtums lebendig war — und nicht der blos politische Vorteil, daß die Dynastie hier in regelmäßiger Succession blieb — gab ihm zuletzt das Übergewicht über das äußerlich so viel mächtigere Nordreich; so kam es denn auch in natürlicher Folge dahin, daß die Frommen auf den Zion ihr Auge richteten, ihr Geschick mit dem des Reiches Juda verknüpften. Wir kennen ja freilich die wechselnden Geschicke der beiden Reiche viel zu wenig, um die Lieder im Einzelnen historisch festlegen und an einzelne Ereignisse anknüpfen zu können. Doch ist auch ohne das es wohl möglich, die Lieder einigermaßen zu gruppieren. Daß das Gericht über die Heiden zusammenfalle mit dem Gericht über die Gottlosen, ist der Grundgedanke des Liedes, das wir jetzt in zwei Teilen Ps. 9 und 10 vor uns haben. Denn daß sie zusammengehören und speziell 10, 1–15 nicht wohl ausgeschaltet werden kann, ergiebt sich aus der Beobachtung, daß sowohl 9, 6. 18., als 10, 15 f. das Geschick der Heiden und das der Gottlosen kombinirt wird: diese Verbindung zieht sich durch das ganze Lied. Das Gericht über die Heiden ist die Folge davon, daß Gott den Elenden und Demütigen (ʻonijim und ʻanavim wechseln: 9, 13. 10, 12. 19) zu ihrem Recht verhilft. Aber zugleich schlägt hier, besonders am Schlusse (9, 21; 10, 18) der Gedanke durch, daß die Erhabenheit und Macht Gottes die Menschen in ihrer Nichtigkeit erweist. Nicht minder lebendig kommt dies in dem 33. Psalm zum Ausdruck; nur daß hier noch allgemeiner seine Herrlichkeit als die in der ganzen Schöpfung, die durch sein Wort entstand, sich offenbarende gefaßt wird (V. 6 ff.). Mit einem der individuellen Erfahrung entnommenen Wort, wird hier sein Thun als das richtende Wägen und Schauen auf der Menschen Thun beschrieben, der Menschen, deren Herz er bildete und deren Gedanken er darum versteht (V. 15). So ist denn die kleine und die große Welt offen vor seinen Augen und darum wird auch der König erinnert, daß ihm, sowenig wie allen Helden seine Kraft und Macht etwas nützt, sondern allein Gottes Barmherzigkeit. Das Lied hebt von den »Frommen« an und schließt mit nationalen Motiven: sie sind eben untrennbar, die religiösen und nationalen Interessen. Aber immer gewinnen die ersteren die Oberhand:

Ps. 28. Da hat ein Frommer, der Gott dankt um die Errettung aus der Hand der Gottlosen, sein Geschick auch an das seines Volkes, — wenn mit LXX V. 8 le'amo statt lamo zu lesen sein wird — und seines Königs verknüpft. Die Furcht Gottes zeigt sich aber in dem Achtgeben auf Gottes Werke, auf das Thun seiner Hand (V. 5). Dieselbe Determination stellt auch die Lieder 59. 58 und 82 in diese Reihe. Was die Propheten hervorgetrieben hat, war der immer schneidender werdende Gegensatz zwischen Gottlosen und Gerechten einerseits und die immer drohender werdende Gefahr von seiten des Völkertums. Der Zusammenhang der inneren Wendung des Volkes mit seinem äußeren Geschick ist der letzte Erklärungsgrund für ihr Erscheinen. Darauf hatte sie freilich das Abschiedswort des Volksbegründers (Dtr. 33) hingewiesen. Den Moment zu erkennen, wo die innere Gleichheit des inneren und äußeren Feindes hervortrat, war jedoch ihr eigentlicher göttlicher Beruf. Man wird deshalb nicht fehlgreifen, wenn man dieselbe Zusammenstellung von Heiden und Frevlern, wo sie in den Psalmen vorkommt, auf die Rechnung des prophetischen Einflusses stellt. Aber in dieser Gleichung ruht der Nachdruck auf dem zweiten Gliede: nicht daß die Heiden Gottlose sind — das wäre nachexilisch — sondern daß die Abtrünnigen den Heiden gleichgeachtet seien, das ist die These der Propheten. Auch hier offenbart sich also wieder der — naturgemäße — Entwicklungsgang, daß erst der innere Gegensatz zum Bewußtsein gebracht werden muß, ehe der äußere mit ihm in Parallele gebracht werden kann. Die Feinde des Frommen, der Ps. 59 gesungen hat, sind Verläumder und Lästerer, deren Thun dem Heulen der die Stadt umkreisenden Hunde verglichen wird. Erst wie im zweiten Gliede der Hochmut ihres Herzens und ihr Fluchen und Trügen hervorgehoben ist, ergeht die Bitte: »vernichte sie Herr ganz und gar, daß die ganze Welt erkenne, Gott sei Richter in Jacob« (V. 14). So erklärt sich denn der Hinweis auf die Heiden im Vereine mit den Gottlosen (6. 9). Unsere doppelsichtige Kritik liest natürlich auch diesen Notschrei eines Einzelnen als Gemeindelied und lenkt damit in die Bahnen der alten Allegorese zurück. Wie schneidend der Gegensatz in dem Volke selbst geworden, ersieht man aus Ps. 58. Einer tauben Otter, die ihr Ohr ihrem Meister verschließt, werden die ungerechten Richter des Volkes verglichen (V. 5 f), denn sie sollen nichts anderes sein als Dolmetscher des einzig gerechten Richters auf Erden, Gottes (V. 12). Er wird es dann auch sein, der ihr Thun nicht zum Ziele kommen läßt und noch im Augen-

blick, wo sie am Ziele zu sein glauben, sie hinwegstürmt (V. 10), während der Gerechte auf dem mit Blut bespritzten Weg der Gottlosen einherschreitet (V. 11). Von dem ungerechten Richten derer, die sich Götter dünkten (für 'elem l. 'elim V. 2), lenkt sich der Blick auf den Gott, der allein Richter ist (schophtim nach 1 Sa. 17, 26).

Wie wenig wird man doch der Situation gerecht, wenn man in diesem Liede wie in Ps. 82 nach fremdländischen Unterdrückern sucht! Das war der Grundpfeiler für objektive Rechtsprechung gewesen, daß die Richter Gottes Vollziehungsbeamten waren: Gott richtet inmitten von Göttern (V. 1). Da er sie zu Verkündigern seines Rechtsspruchs eingesetzt hat, sind sie — θέσει — Götter, Söhne des Höchsten (V. 6), d. i. Mittelsleute, welche Gottes Innewalten in den menschlichen Rechtsordnungen vermitteln; ihre Stellung beruht aber auf ihrem Amt, nicht ihrer Person, darum ergeht über sie, da sie das Recht beugen, das Gericht wie über alle Menschen und über jeden — gottwidrigen — Gewaltigen, denn Gott ist der Herr über alle Völker (V. 8), — also auch hier ist das Gericht über die Frevler innerhalb des Volkes angeknüpft an das über das Völkertum.

Es ist bezeichnend, daß man das Fehlen einer Bezugnahme auf den König als Zeichen der nachexilischen Herkunft des Liedes hat ansehen mögen, statt zu erkennen, wie das Königtum als solches im Verlauf der inneren Geschichte Israels je mehr und mehr zurücktritt. Dazu dienten aber nicht blos die inneren, sondern auch die äußeren Verhältnisse. Wechselvoll genug waren die Geschicke des Volkes immerhin gewesen, und es wäre geradezu befremdlich, wenn die nationale Not und Freude die Frommen nicht auch ins Gebet getrieben hätte. Allerdings steht auch diese Seite der Geschichte des Volkes im Dienste seiner ewigen Aufgabe, und so kann es nicht Wunder nehmen, daß der speziellen Beziehungen in diesen Liedern so wenige sind. Man kann immer doch daran erkennen, wie diese national-religiöse Richtung in der Mitte des prophetischen Zeitraums die Führung übernimmt.

Als erstes Glied in dieser Liederreihe giebt sich Ps. 83 zu erkennen. Mit voller Bestimmtheit hat Lagarde (Mitt. 3, 111 f.) es in die Zeit Josaphats (873—849) verlegt: es kann ebensowohl unter Joram entstanden sein. Wichtig ist nur, daß hier noch Kananäer und Midianiter in erster Linie als Feinde Israels erscheinen; Assur erscheint (V. 9) nur wie im Hintergrunde, keineswegs als Anhängsel der Kinder Lots. Das Bedeutsame des Liedes ruht in einem Zweifachen: daß

einmal die Vergangenheit, speciell Gottes Gericht an den Kananäern des Nordens (Debora) und den Midianitern (Gideon) aufgeboten, und sodann die Zukunft einer Hinwendung des besiegten Völkertums zu dem Gott Israels ins Auge gefaßt wird. Denn natürlich hat der Sänger nichts mit der Torheit seiner Ausleger zu schaffen, welche die Hinwendung zu Jahwe und trotzdem die Vernichtung der Völker hier hineinlesen. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen diesen beiden Thatsachen: wo das Bewußtsein über die in der Zukunft liegenden Aufgaben erwacht, muß auch die Erinnerung an die eigene Geschichte mobilisiert werden. In analoger Weise finden wir gerade bei Amos und Hosea, den ältesten Propheten, ein historisches Ferment, das später nie mehr in gleicher Stärke sich geltend macht, auch wenn es nicht ganz verschwindet. In dem 44. Psalm wird in ähnlicher Weise an die wunderbare Besitznahme Kanaans erinnert, die nicht durch eigene Kraft, sondern durch Gottes Rechte geschehen sei. Darum soll der Lobpreis seines Volkes nicht verstummen (V. 9). Im schneidenden Kontrast zu dieser Vergangenheit steht die augenblickliche Gegenwart des Volkes. Es ist eine Beute seiner Nachbarn geworden, die es geplündert und seine Bewohner geraubt haben: Gott hat sie umsonst (V. 13 l. mechirehem) verkauft und dahingegeben, wiewohl das Volk als Ganzes seinem Bunde nicht die Treue gebrochen hat, weder öffentlich noch heimlich. Aber um seines Gottes willen ist dem Volke solches geschehen, darum »erhebe dich uns zu helfen und erlöse uns um deiner Gnade willen« (V. 27). Nachdem der obengenannte Gelehrte (Mitt. 2, 377) dem Wahn ein Ende gemacht hat, als wenn dieses Lied aller Wahrscheinlichkeit nach in die Makkabäerzeit gehöre, wird man getrost noch über seinen Ansatz (701) hinausgehen dürfen. Daß das Volk hier in seinem Sprecher seine Bundestreue geltend macht, ist nicht ein Zeichen jungen Ursprungs, sondern hohen Altertums — wie bei den Liedern der ersten Gruppe —; es ist, wiewohl es sich nicht seiner eigenen, sondern nur seines Gottes Kraft getröstet, noch nicht irre geworden an sich selbst, die Predigt der Propheten hat es noch nicht bis ins Innerste getroffen. So klagt es denn mit den Worten des Davidsliedes (Ps. 60) über sein Unglück. Aber wie der König sich durch das an ihn ergangene Verheißungswort aufrichtet (60,8), so ist es hier entsprechend der vorgerückten Zeit der Blick auf die Vergangenheit, der dem Volke wieder Mut einflößt.

Aber, wenn nun die Not höher und höher steigt, wie das bei dem Fortschreiten der assyrischen Weltmacht thatsächlich der Fall war,

wenn das scharfe Rügewort der Propheten lange, breite Furchen zog in dem Gemütsleben des Volkes und die eigene ruhmvolle Vergangenheit so wenig als das äußere Festhalten an den religiösen Ordnungen, das sich doch nur als ein äußeres erwies, es vor der drohenden Gefahr schützte? Man hat wohl gemeint, daß selbst ein Jesaia an die ewige Dauer und die Uneinnehmbarkeit Zions geglaubt habe, ohne daß man dafür doch einen wirklich stichhaltigen Beweis hätte beibringen können. Aber allerdings vollzieht sich unter dem Einfluß des prophetischen Zeugnisses eine Wandluug in der gesamten Denkrichtung der Zeit: es crystallisierte sich das Verheißungswort zu einer bestimmten Anschauung einer neuen Ordnung der Dinge, für welche dann Jeremia die Formel findet: die Sache, den neuen Bund im Anschluß an den gottgesendeten Herrscher, hat sowohl Micha wie Jesaia. Und Zion kommt in Folge dessen als der auf dem göttlichen Verheißungswort gegründete Ausgangspunkt dieser neuen Ordnung zu stehen, wie es in dem hier maßgebenden 68. Psalm heißt: »Sinai ist im Heiligtum« (V. 18). Dies ist der prägnante Ausdruck für die Thatsache, daß das prophetische Zeugnis sich als zweite Lebensenergie hindurch gerungen und neben das altüberlieferte Gesetz gestellt hat. Was David als persönliches Erlebnis erfahren hatte, wird nun die geistige Grundlage des ganzen Volkes, und in diesem Sinne, als Inbegriff der je und je an Israel ergangenen Verheißungen, wird nun Zion der Gegenstand wie der Hoffnung, so auch des Lobpreises Israels. Unverkennbar hat dazu der Fall Samariens (721) mit beigetragen und ebenso die Bewahrung Zions vor dem Angriff Sanheribs (701): aber die Wandelung in der Anschauung von Zion selbst, die Erkenntnis, daß es als Trägerin des Gotteswortes, als ideale Macht der unvergängliche Sitz der Herrlichkeit Gottes sei, ist und bleibt die Frucht des Zeugnisses der Propheten; und als Zeugnis dieser dem Volke innewohnenden verjüngenden Kraft des Wortes, ist es das Unterpfand des demselben innewaltenden, von allem Volkstum gesonderten, d. i. heiligen Geistes.

Auf Jahr und Tag läßt sich freilich auch hier keines der in Rede stehenden Lieder: 68. 75. 48. 47. 46. 87. 76 festlegen. Nur, daß der 68. Psalm zeitlich vor den übrigen kommt, wird man wahrscheinlich finden, wenn man erwägt, daß der Apell an Gesamtisrael dort noch mit dem an die Völkerwelt zusammengefaßt erscheint, während in den folgenden Liedern jedes der beiden Momente für sich erscheint. Wichtiger als diese Frage ist die andere, wozu das Lied gesungen ward. Es zu

einem Prozessionslied machen, heißt, es als liturgisches Dokument lesen, und damit auf eine geschichtliche Erklärung verzichten. Überdies müßte man in diesem Fall annehmen, daß Gott selber im Heiligtum zu Jerusalem an der Prozession Teil nehme, wenn man nicht den Mut hat V. 25 »die Züge Gottes« sofort wieder in Züge der Gott feiernden Menschen umzusetzen (Bäthgen). Aber halichoth sind ja nicht »Züge«, sondern »Schritte«, und die Schritte Gottes sind seine Machtthaten in und an seinem Volke. Sie preist das Lied, in welchem die Liedtöne alter Zeit ein wunderbares Echo finden und das selbst wieder in der psalmischen und prophetischen Literatur nachklingt, um dann sowohl das gesamte Israel, als die Völkerwelt zum anerkennenden Lobpreise der Majestät des Gottes Israels aufzurufen. Es gedenkt zuvörderst des richtenden Gottes, der seine Feinde wie Wachs vor dem Feuer zergehen läßt, und sein Volk in Freudenjubel versetzte, indem er sich als den Vater der Waisen und Rechtschaffer der Wittwen, d. i. als Gott der Barmherzigkeit erweist. So erschien er, als er sein gefangenes Volk aus Ägypten dem Glücksstand entgegenführte, da er in der Wüste seine ermüdete Schaar erquickte und sie in Kanaan wohnen ließ. Er giebt sein Wort, das machtvolle, sieggewährende; und nun setzt das Lied mit den Klängen Deboras ein, um neben dem Triumph über die Feinde, auch an die Strafworte über die müßig dreinschauenden Stämme Israels zu erinnern: ein Siegeszug war der Einzug Gottes auf Zion, den er nun zu seinem Wohnorte erwählte, um als Sieger aufzufahren zum Himmel, erlöste Menschen als seine Beute mit sich führend und auch Widerspenstige zu seinen Schützlingen machend (V. 19). Nach diesem Rückblick wendet sich das Lied auf die Gegenwart, auf das, was Israel jetzt an ihm hat. Er ist ein Gott der Rettungen, der es auch vor dem Tode bewahrt und die Feinde in ihrer Schuld zerschmettert, der sie, wie es mit Umbiegung eines Amoswortes (9,2 ff.) heißt, auch von Basans Höhen und aus Meeres Tiefen zurückbringen kann, daß es über seine Feinde triumphiere: »man sieht deine Schritte, o Gott, die Schritte meines Gottes, meines im Heiligtum thronenden, d. i. heiligen Königs« (25 vgl. 77, 14). Ist das nicht eine Aufforderung an die Glieder des zermalmten Nordreiches ihr Auge auf Gott in Zion zu richten? Darum wendet er sich sofort zur Aufforderung an Gesamtisrael - »ihr vom Quell Israels« V. 27 — um gemeinsam diesen Gott zu ehren: dort geht Benjamin, der Kleine, voran (28 l. giddom mit Grill u. a.), und Judas Fürsten neben Sebulons und Naphthalis Edlen. Doch nicht allein

an Israel, das hier im Anklang an das Deboralied, [wo Juda sicher auch »unter denen deren Wurzel in Amalek ist« gemeint ist (Judic. 5, 14)], durch Benennung der Nord- und Südstämme bezeichnet ist, ergeht die Aufforderung, sondern auch an die feindlichen Völker. Weil Gott in Jerusalem seine Wohnung hat, wird er das Thier des Schilfs, die Schaar der Starken unter den Völkerkälbern, welche einhertrottet um Silberstück, bedräuen und zerstreuen; damit ist unzweifelhaft Assur gemeint, wie aus der folgenden Bezeichnung: »Völker, welche Kriege lieb haben« (V. 31) hervorgeht, denn Ägypten wird ja im folgenden Vers ausdrücklich genannt, an der symbolischen Benennung merkt man den angehaltenen Atem: das Gericht über Samaria ist eben ergangen. Neben den neuen Feinden erscheint der alte: Ägypten mit Kusch dem Gotte Israels Huldigungsgeschenke bringend — und beide, das Nord- und Südreich, sind selbst nur wieder Vertreter der Reiche der Erde, die alle dem Gott, der im Himmel thront und mächtig über Israel von seinem Heiligtum aus waltet, sich unterwerfen sollen. Es sind prophetische Gedanken, aus dem tiefen Born des Gottesgeistes geschöpft, die hier ausströmen, die in idealem Sinn auf Davids Siegeslied (Ps. 18) zurückgehen, doch geschichtlich sich nur als Wiederhall der Weissagungen eines Jesaia begreifen lassen. Sie zeigen andererseits, was auch in dem Munde eines Jesaia möglich war und sind ein Kommentar zu den Kapiteln 24—27 seines Buchs, die man sehr voreilig dem Propheten abgesprochen hat. Die schwere, mit den Gedanken ringende Sprache schon stellt dies Lied vor die folgenden Lieder: die Glaubenszuversicht, die es atmet, fand eine Bestätigung in der wunderbaren Errettung Jerusalems von der Belagerung durch Sanherib (701). Wie dies Gericht als ein Gericht Gottes über die Gottlosen gefaßt wurde und also die specifisch nationale Seite zurücktrat vor dem religiösen Moment in dem Ereignis, zeigt Ps. 75: Gott bestimmt die Zeit, wann er richten will (ki = wann V. 3); wie er einst in der Sinfluth, da die Erde mit ihren Bewohnern zerfloß, sie in ihren Pfeilern feststellte, so beugt er den Stolz der Einen und erhöht die Anderen (4—8). Eben darauf blickt doch auch der 48. Psalm, wie die Zertrümmerung der tyrischen Tarsisschiffe, bei der Belagerung Pelusiums, woran Scharpe scharfsinnig erinnert hat (Herod. 2, 141), an die Hand giebt. Zion ist darum der wahre Nordberg, d. h. im Gegensatz zu dem heidnischen Götterberg (Jes. 14, 13), die Wonne der ganzen Erde. Was ihn dazu macht, ist der Name Gottes, d. i. sein Wort, das in dem Tempel ergeht (V. 10 f.)

getragen von der gerechten, d. i. heilschaffenden Hand Gottes. In Ewigkeit wird er sein Volk leiten (15 'al mut als musikalischer Index). Wie hier an das Volk Israel die Aufforderung ergeht, Gott zu preisen, so 47 an das Völkertum: jene Machterweisung über die Völker erweist Gott als den König der ganzen Erde, darum sollen ihre Fürsten insgesamt sich vereinigen mit dem Volk des Gottes Abrahams (l. V. 10 'im 'am elohej abraham), ihm, dem Erhabenen, dem die Schilde, d. i. Fürsten der Erde gehören, Ehre zu geben. Und wie ein Auszug aus diesen Erfahrungen klingt dann das Lied auf den Friedenskönig der ganzen Welt, der bei seinem Volke ist, wenn auch die Welt untergeht, Völker es umtoben, mit seinem lauter quellenden Worte, dessen Ziel darauf geht, dem Kriege zu wehren und ein Volk des Friedens herzustellen: Ps. 46. Daß unter dem Strome mit seinen Bächen (V. 5) das gefaßte Wort der Gnade und nicht blos diese schlechthin gemeint, darf als sicher gelten, umsomehr wenn mit LXX qiddesch mischkano = er hat seine Wohnung geheiligt, zu lesen ist. Jes. 8, 6 ist unter dem sanft fließenden Wasser Siloahs auch nichts anderes zu verstehen. Auf dieses lebendige sich immer aufs Neue erzeugende Wort der Gnadenverheißung gründete sich der übergreifende ewige Beruf Zions. Um eine richterliche Entscheidung durch das seine rechtschaffende That in sich schließende Wort Gottes handelt es sich auch in dem parallelen Psalm 76 (V. 2 vgl. mit V. 9 f.). Denn so in einander gezogen sind in dieser Psalmenreihe die Bestimmungen des Wesens Gottes, daß das Wort der Gnade eben als das Wort der Allmacht Gottes erscheint. Es ist wie eine Auseinanderlegung der in diesen Liedern ausklingenden Lobpreisungen Gottes, was wir in den Psalmen 65. 66 und 67 lesen: der Kreis ist erweitert, das Reich der Natur und Völkerwelt wird aufgeboten zum Preise seiner Ehre. Alle Menschen kommen zu dem Gebetserhörer, der Israel durch seine Nähe erquickt, Berge, Meere und das Völkertum durch seine Macht in ihren Grenzen hält, und das Land von oben und unten durch Wasser tränkt und Auen und Hügel mit seinem Segen schmückt: Ps. 65. Den Vollbringer gewaltiger Thaten zu preisen wird alle Welt im 66. Psalm aufgefordert: die Völkerwelt selbst hat sie erfahren, aber zumal sein eigenes Volk, das er aus Feuer und Wassersnot zur Freiheit geführt hat (V. 12), und der Sänger des Liedes nicht minder (V. 16), der darum mit Opfern seine Gelübde bezahlen will, daß er sein Gebet erhört, das aus unschuldigem Herzen kam (V. 18). Und endlich um seines gerechten Gerichts willen, sollen ihn die Völker

allesammt loben, der das Land und Volk Gottes gesegnet hat und segnen wird: Ps. 67. So verschlingt sich Natürliches und Geschichtliches in diesen Liedern, die doch alle auf die allgemeinste Fassung des Heilsgedankens hinweisen. Ein letzter Nachhall dieser Lieder und der sie begleitenden Weissagungen giebt sich in Ps. 87 zu erkennen. Aber anstatt Assurs ist es der vorgerückten Zeit entsprechend nun Babel, welches neben Ägypten als das zur Aufnahme in die Stadt d. i. das Reich Gottes bestimmte bezeichnet wird. Alles ist entschränkt: war früher noch die Zukunft nicht deutlich von der unmittelbaren Gegenwart geschieden, so tritt nun die Zukunft als solche heraus: denn natürlich dürfen die Futura V. 4 und 5 nicht in Präterita umgedeutet werden; die Participien V. 2 und 3 kommen vielmehr im Gegensatz zu den Futuris als Perfekta zu stehen: »sein Gegründetes auf heiligem Berge liebte der Herr, die Thore Zions mehr denn alle Wohnstätten Jacobs; Herrliches ward von dir gesprochen, du Gottesstadt.« Und nun folgt, was geschehen wird: die Völker werden jedes einzeln in die Mutterrolle der Stadt eingetragen, während es von Zions Einwohnern heißt: Jeder Einzelne ist in ihr geboren: also nicht um ein Vorrecht dieser Einzelnen handelt es sich hier, sondern daß die Völker in der Gottesstadt wie die einzelnen individuelles Bürgerrecht haben — das ist der Hauptgedanke. Wie hat sich hier das religiöse Moment bereits herausgeschält! Der Tempel wird als die zukünftige geistige Mutterstadt der Welt gefeiert: und die Zukunft, da Gott ein Verzeichnis der Völkerwelt aufnimmt (V. 6), erscheint im Blick auf den unlängst vergangenen Anfang als fundamentale Neuordnung des Verhältnisses Gottes zur Welt. So ist Israel im Verlauf seiner Entwickelung durch die in ihm ruhende Selbstbezeugung Gottes über sich selbst hinausgehoben. Damit hat diese Weltzeit für dasselbe im höheren Sinn ihr Ende erreicht: bald — denn das Lied weist auf die Neige des 7. Jahrhunderts — sollte ein politisches Ende das Siegel darauf drücken.

Unzweifelhaft ist die Herrlichkeit Gottes in den besprochenen Liedern der vorschlagende Ton bei dem Lobpreis der Gnadenerweisung Gottes: und so kann man — ähnlich wie Ps. 8 für die erste Reihe — Ps. 29 als Index für die durchlaufene Reihe gelten lassen, ohne daß man bestimmt sagen könnte, an welchem Punkte der Reihe es seine Stelle habe. Das Wort Gottes, das in Israel mächtig sich erwies, ist es auch in der Schöpfungswelt: und in dem Gewitter sich erweisende Urgewalt ist das Gleichnis der auch über das Völkertum ehedem (Gen. 7) und in Ewigkeit ergehenden Richtergewalt Gottes, deren Zweck ist, seinem Volke machtvollen Friedensstand zu sichern.

So blickt dieser Psalm (V. 10) wie der vorige (V. 6) bereits auf die Urgeschichte der Menschheit zurück, entsprechend dem zum Bewußtsein gekommenen allgemein menschheitlichen Beruf des Volkes. Sie weisen damit hinaus auf das letzte Stadium seiner Geistesgeschichte, in deren lyrischen Urkunden sowohl der innere als der äußere Universalismus des religiösen Berufs gleicher Maaßen zum Ausdruck kommen wird: »die Flamme reinigt sich vom Rauch, so reinig' unsern Glauben, und raubt man uns den alten Brauch — wer will dein Licht uns rauben?«

---

§ 4. Das Reich des Geistes.

Gegen die Überschrift dieses Abschnitts kann man mit Fug einwenden, daß die Erneuerung des Volkes durch Gottes heiligen Geist eine Forderung erst des Propheten, und in gewissem Sinn des Jeremia gewesen sei (doch vgl. Jes. 32, 15); genauer würde als der geistige Mittelpunkt der am Ausgang des Lebens von Altisrael entstandenen Lieder das Reich des Himmelkönigs und das Reich der absoluten Innerlichkeit des Glaubens zu bezeichnen sein. Eben dies soll aber das Reich des Geistes bezeichnen, sofern die Geistigkeit des Gottesbegriffs und der Anschauung von dem Menschen darin zum Ausdruck kommt. Es ist der Schlußpunkt einer in sich notwendigen, von Stufe zu Stufe fortschreitenden Bewegung, der damit angedeutet wird. Sie hebt an von der äußeren und inneren Not eines Einzelnen; wessen er gewiß ward, die Gnade und Gerechtigkeit des Gottes, der in Israel waltete, das wird das Bekenntnis einer über das Volk zerstreuten Gemeinde Gleichgesinnter. Sie stehen zunächst noch abseits, bald aber setzt ihre Erfahrung, getragen von einem kleinen durch seine gemeinsame Geschichte und Aufgabe zusammengehaltenen Reich, in die nationale Strömung ein, und wird das Bekenntnis eines ganzen ob auch kleinen Volkes. Diese Erfahrungen treiben es an, die alten und sich je und je wiederholenden Verheißungen festzuhalten und zu bestätigen: aber wie nun der Weltberuf Israels als religiöser erkannt wird, muß das Volk auch lernen, seine eigene volkstümliche Beschränktheit zu erkennen, und das Reich seines Gottes als das allgemeine Reich des der ganzen Welt innewaltenden Gottes anzuerkennen und andererseits die Weise der Bethätigung seines Gottesdienstes zuletzt und vornehmlich nicht in den äußeren Formen des nationalen Cultus, sondern in der unmittelbaren, persönlichen Hingabe des Herzens an den Willen

Gottes zu finden. Das letztere macht den Inhalt der nun zu betrachtenden Liederreihe aus. Ich erinnere daran, daß — ganz im Gegensatz zu der heute herrschenden Ansicht von der inneren Entwickelung Altisraels — auch die praktische Weisheitsliteratur am Ende des Volkes dieselbe Ausweitung ihrer Grenzen zeigt. Das Buch Hiob und Sprüche 1—9 stehen am Ende der Entwickelung; wird hier die praktische Lebenserfahrung an das kosmische Weltprinzip, die Weisheit Gottes, angeknüpft, so verlegt jenes Buch die Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der objektiven Weltregierung Gottes und der Lebensführung des Einzelnen in das Subjekt.

Und andererseits zeigen die Ausgänge der Prophetie Altisraels den zugleich in sich gegangenen und doch auch weltumspannenden Charakter der israelitischen Frömmigkeit (Jeremia und Jesaia II.). Diese sichere Entwickelung vom Engeren zum Weiteren, vom Gebundenen zum Freien, welche der Natur der Sache entspricht, kehrt die moderne Kritik um, indem sie das Gesetz zum Niederschlag der prophetischen Bewegung macht: die Unnatur tritt an die Stelle der Natur.

Die ganze Bodenlosigkeit ihrer Argumente wird sich am Ende der Erörterung enthüllen, welche die Gleichartigkeit der Entwickelung der Lied-, Weisheits- und Weissagungsliteratur in Altisrael ans Licht zu stellen sich zur Aufgabe gemacht hat. Einstweilen stellt sich mir nach dem Kanon: »Das Gleichartige ist auch gleichzeitig« der Schluß der Psalmenliteratur Altisraels in folgender Liederreihe dar: 42/3. 61. 63. 84. 62. 64. 69. 71. 86. 88. 73. 77. 81. 78. 85. 89.

Es liegt, rein menschlich angesehen — und warum sollte diese Seite nicht auch zu ihrem Rechte kommen? — etwas Rührendes darin, daß dieses Volk, in dem Maaße als seine Gegenwart sich verdüstert, all sein Sehnen und Hoffen in der Zukunft birgt. Weil es von einer gottgegebenen Norm seinen Ausgang nahm, darum hat es nichts von dem nationalen Hochmut anderer Völker an sich. So liegt in der Entfaltung dieser Zukunftsideen, die so garnichts Phantastisches an sich haben, auch ein Beweis, daß ihre ideale Prämisse das altüberlieferte Gesetz des Volksbegründers war. Und wiederum ist es selbstverständlich, daß in Folge jenes sich immer wieder geltend machenden Gesetzes, das einen scharfen Schnitt innerhalb des Volkes führte, die national-religiöse Hoffnung doch nie das ganze Volk durchdrang. Immer kehrte die Not wieder, in welche nicht blos der einzelne Fromme, sondern auch, in Folge der schlechten Herrscher, an denen auch in Juda kein Mangel war,

die ganze Schaar der gottesfürchtigen Israeliten geriet. So dürfte man sich denn auch nicht wundern, daß in den Liedern dieser Zeit die Weisen und Erfahrungen früherer Perioden durchklingen; so mag auch manches Lied aus früherer Zeit in die Sprache und Denkweise einer späteren umgelautet sein, und so sich auch manche Psalmenüberschrift erklären, bei Liedern, die doch ihrem ganzen Tenor nach in diese letzten Zeiten des Königsreiches Juda gehören.

Versucht man sich den Gesammtcharakter dieser Lieder zu vergegenwärtigen, so zeigt sich zuvörderst ein stärkeres Betonen der rein religiösen Betrachtungsweise: Zion kommt nicht sowohl als Sitz des von Gott eingesetzten Königs als vielmehr als Tempelort in Betracht; nach seinen Gottesdiensten, die dort die feiernde Menge vereint, sehnen sich die Frommen. Wo der König genannt wird, erscheint er fast nur als der Oberste und Führer der Frommen, nicht mehr als gottbestellter Schirmherr des Rechts und Sicherer des Friedens. Dies religiöse Moment tritt aber mit einer Weichheit und Zartheit der Empfindung auf, welche den Liedern nicht selten einen elegischen Zug aufprägt. Es ist neuerdings Gewohnheit geworden für die spätere Entwickelungszeit von einem Fernrücken Gottes zu sprechen im Unterschied von der alten Zeit, wo man ganz anders mit der Gottheit, fast auf du und du stand, indem man unwillkürlich die religiösen Gewohnheiten der Wilden Afrikas auf Israel überträgt. Wie töricht das sei, erkennt man wenn man sich nur vergegenwärtigt, daß die abstraktere Fassung der Gottesidee zugleich die Ursache gewesen ist, die feinsten zartesten Regungen des Herzens zu ihr in Beziehung zu setzen: so wenig ist die Abstraktion eine unlebendige, daß sie, die vollendete Geistigkeit in der Anschauung Gottes, erst die verborgensten Saiten des Menschenherzens zum Mitschwingen gebracht hat. War ja bis dahin Gottes Gnade nur die Summe seiner Hülferweise und Rettungen und so im Allgemeinen das Unterpfand seiner persönlichen Gemeinschaft mit seinen Frommen, so wird sie nun als das eigentümliche innere Lebensprinzip — fast wie eine qualitas infusa — der Frommen erkannt und was früher erst aus dem Gegensatz sich hervorringen mußte, daß die innere lebendige Beziehung zu Gott der wahre Opfer- und Gottesdienst sei, nun als selbstverständliche Erkenntnis behandelt. Der Gegensatz zu den Gottlosen wird womöglich noch schärfer und wiewohl in größtmöglicher Deutlichkeit die Universalität der Gottesidee, der Beruf Israels für die Völker der ganzen Welt, hervortritt, dennoch wird alles, was an dem Völkertum dem Gotte Israels widerstrebt, ebenso unbedingt von dem Heile ausgeschlossen.

Wie lebhaft tritt die Sehnsucht nach dem Gottesdienst im Tempel in den Klagetönen des 42/3 Psalms hervor! Man darf nur nicht über der hinreißend schönen Sprache des Liedes vergessen, daß es ein Trostlied eines Verbannten ist, der nicht gerade ein Priester zu sein braucht, denn, (wie auch das 'eddaddem V. 5 erklärt werden möge, auf das Führen der Schaar, ein überdies ziemlich befremdlicher Gedanke, kommt nichts an) daß er in der feiernden Menge war, ist das Entscheidende. Dann aber kann der Verbannte, der fern von dem Lande des Jordan, des Hermon und des kleinen Berges, d. i. nach Ps. 68, 17 wohl Zion, sich befindet (V. 7 min = ferne von), gar wohl ein Frommer sein, der nun inmitten eines fühllosen und glaubenslosen Volkes (43, 1) sich findet. Er tröstet sich in seinem Elend mit einem dreifachen: gegenüber den Schmähungen seiner Dränger denkt er im Gebet, [denn etwas anderes heißt nun einmal »sein Herz ausschütten«, nicht: V. 4 (vgl. 1. Sa. 1, 15)] der Vergangenheit, wo er in Dank und Jubel zum Hause Gottes zog; sodann inmitten des Gerichts, das ihn, wie einst die Welt bei der Sinflut (V. 8), ergriffen, erinnert er sich, daß Gottes Gnade bei ihm ist: »am Tage entbietet der Herr seine Gnade und bei Nacht ist sein Lied bei mir, ein Gebet an meinen Gott, den lebendigen Gott« (V. 9), daß er seine Klage vor ihn bringen kann; zu diesem Trost der Gegenwart gesellt sich die zuversichtliche Bitte der Hoffnung: »sende dein Licht und deine Wahrheit, daß sie mich führen zu deinem heiligen Berge und deiner Wohnstatt« (43, 3). So erhebt ihn der Blick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu der Gewißheit: »Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er meines Angesichts Hilfe und mein Gott ist.« Aber man bemerkt wohl, wie zumal in der zweiten und dritten Wende eben die Gewißheit der geistigen, schlechthin innerlichen Gemeinschaft auch fern von dem Zion, den Sänger beseelt, sodaß ihm der Tempel doch nur der Ort der feiernden Festversammlung (V. 5) und des gemeinsamen Dankgebets (43, 4) ist. Der dies Lied gesungen, trägt Zion schon im Herzen, wie denn der Gott des Lebens in besonderer Weise *sein* Gott heißt (vgl. V. 9 mit V. 3), weil seine Gnade ihm zu eigen gehört: sie wechselt mit dem Gebetslied seines Herzens (V. 9); und so ist das Licht und die Wahrheit, um die Gott gebeten wird (43, 3), die ihm subjektiv voll gewiß gewordene — daher »der Gott meines Freudenjubels« (V. 4) — Gnade, die als solche seine Schritte lenken kann. — Auch Ps. 61 ist das Klagelied eines Verbannten, der fern von Kanaan (V. 3) sich sehnt, in Gottes Tempel allzeit weilen und im Schatten seiner Flügel sich bergen zu können (V. 5):

wie für sich, dessen Geschick er an das der Gottfürchtenden schließt, deren Besitz Gott gewährleiste, so erbittet er auch für den König, daß Gottes Wahrheit und Treue ihn behüte und er vor Gott allzeit bleibe (V. 8). Ein Blick auf Ps. 20 und 21 lehrt, wie sehr hier die nationale Bedeutung des Königs zurückgetreten sei hinter dem allgemeinen Schutzverhältnis, in welchem die Frommen Israels zu Gott stehen; Gnade und Wahrheit erscheinen in fast selbständiger Weise als die Schutzgeister der Frommen und des Königs (V. 8); und wenn sonst die Erhörungsgewißheit Vergangenheit und Gegenwart zusammennahm und das Zukünftige mit dem Gegenwärtigen oft ununterscheidbar zusammenfloß, so ist nun Vergangenes und Zukünftiges bestimmt getrennt — denn die Perfekta V. 4 und V. 6 sind, wie aus V. 6b hervorgeht, nicht in Präsentia umzudeuten — und die Gegenwart wird ausschließlich von der Bitte beherrscht. Der parallele Ps. 27 ist für den Unterschied der Zeiten äußerst lehrreich: dort die unmittelbare Erhörungsgewißheit, hier die reflektierte, durch die Betrachtung der Vergangenheit vermittelte. Sie ist es auch, welche im 63. Psalm zu Worte kommt. Es spricht die Sehnsucht, die im Heiligtum nach dem Gott der Macht und Herrlichkeit ausgeschaut hat, den der Sänger als den Gott der Gnade erkennt (V. 3 f.), die ihm teurer ist als sein Leben. Diese, in dem dankerfüllten Lobpreis sich offenbarende innerliche Gemeinschaft ist gleichwertig mit dem Opfer (V. 6), darin hat er das Unterpfand der thatkräftigen Hülfe Gottes (V. 9), die ihn rettet und seine Widersacher dem Tode übergiebt. In dieser, jeden Unterschied aufhebenden Erfahrung wurzelt der Schlußvers (12): »der König freue sich in Gott, es rühme sich seiner jeder, der bei ihm (d. h. bei Gott) schwört (Jes. 19, 18), weil Trug redender Mund geschlossen wird«. Der König, wie sein Volk unterstehen demselben Gesetz der Gnadenherrlichkeit Gottes. Den vollkommensten Ausdruck hat sich dieser, wenn man will, idealistische Zug in dem 84. Psalm gegeben, der doch zugleich das Beweismittel an die Hand giebt, daß derselbe mit einer Anerkennung der realen Offenbarung Gottes an der alten Weihestätte des Volkes sich wohl verträgt. Nur darf man nicht verkennen, daß V. 5 und 6, und ebenso V. 11 und 12 im adversativen Verhältnis zu einander stehen: »glücklich die Bewohner deines Hauses, allezeit preisen sie dich«; aber auch »glücklich der Mann, der seine Kraft in dir findet; Pilgerstraßen sind in ihrem Herzen, gehen sie in dem Thränenthal, so machen sie es zum Quellort, ja segnend netzt es Frühregen; sie gehen von Kraft zu Kraft (Ps. 69, 28 zu vergl.), kundbar wird der rechte Gott (ēl (LXX), nicht ēl) in Zion« (V. 5—8); und nun

folgt das Gebet solches rechten Wallers für den König (9 f.). — Dann schließt das Lied wieder mit einer ähnlichen Gegenüberstellung: »Ja gut ist ein Tag in deinen Vorhöfen vor sonst Tausend, ich will lieber an der Schwelle liegen in meines Gottes Hause als in Frevlers Zelten gasten« (V. 11) und: »Ja Sonne und Schild ist der Herr Gott, Gnade und Herrlichkeit zeigt der Herr, nicht vorenthält er Gutes den rechtschaffen Wandelnden« (V. 12). Wie übel versteht man dies Lied, wenn man es zum Wallfahrtslied macht! Daß es auch eine Wallfahrt zu Gott giebt, wenn man im Glauben (V. 13) seine Kraft in seinem Gotte findet, neben der Wallfahrt, die in Jerusalems Thore führt, das ist der Gedanke, der den Dichter dieses Liedes bewegt: — wie bald schlug im Abendland der Gedanke durch, daß es einen Kreuzzug gäbe in dem Zug durchs Leben, der so gut sei wie der Kreuzzug ins heilige Land! In unserem Liede ist dieser Ton zuerst angeschlagen, es ist das Seitenstück zu den anderen, welche in dem Gebet das rechte Opfer und in dem Gehorsam den rechten Gottesdienst wiederfinden. Man darf wohl sagen, dadurch, daß hier am Ende der Lyrik Israels, der tiefste Punkt der Innerlichkeit erreicht wird und doch die Brücken zu dem äußerlichen Leben und seinen Formen nicht abgebrochen sind, offenbart sich das letzte Geheimnis des Glaubenslebens. So ist auch Gottes Wesen als die innerste geistige Kraft erkannt, die auf die Gläubigen übergeht, und doch ist es der in der Welt äußeren Geschehens sich offenbarende Gott, dem diese geistige Art eignet. In der beständigen Durchdringung von Innerem und Äußerem liegt zuletzt der Beweis, daß dieser Glaube Israels eine gottgewirkte Macht ewigen Lebens war, das bleiben mußte, auch wenn das irdene Gefäß desselben zersprang.

Die in den drei letzten Liedern (61. 63. 84) vorkommende Erwähnung des Königs ist ein hinreichender Beweis, daß sie noch in Altisrael entstanden. Der herausgearbeitete rein religiöse Charakter zeigt andererseits, daß sie seiner letzten Lebensperiode entstammen. Aber innerhalb dieses weiten Rahmens spielen nun doch alle Motive der früheren Perioden, individuelle, gemeindliche und nationale, durcheinander. Ihnen gemeinsam ist der durchaus universalistische Zug. Auch die Erfahrungen der Einzelnen werden in den Gegensatz von Gott und Mensch überhaupt, d. i. Fleisch gespannt. An die Stelle von Gottes persönlichen Eigenschaften tritt die Erinnerung an seine Thaten und Werke und diesem so durchdringenden Blick erschließt sich auch die pädagogische Kraft der Vergangenheit, der Geschichte. Es besteht ein Zusammenhang zwischen den beiden That-

sachen, daß nun die Geschichte als Lehrmeisterin auftritt, und daß, getragen von der geistigsten Auffassung des Gottesdienstes, nun auch der schließliche Weltberuf Israels zur Darstellung kommt und daß die Hoffnung Israels ihren Abschluß, jedenfalls vorläufig, findet. Wie die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Volkes klar vor dem geistigen Auge seiner Seher lag, kam zu Tage, daß Israels Geschichte, soweit sie der schließlichen Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses auch über die Völkerwelt als Vorbereitung dienen sollte, zum inneren Abschluß gekommen war, was diejenigen freilich nicht zugeben können, welche Altisraels Geschichte zum Tummelplatz wüsten Götzendienstes machen. Nach dieser Construktion muß das Exil der fruchtbare Mutterschoos der neuen »Religionsideen« gewesen sein, die dann das Judentum in das Christentum hineingebracht hat — eine Anschauung, welche beide Erscheinungen um ihren Sinn bringt, und vor allem auf einem tiefen Mißverständniß der vorliegenden Urkunden beruht.

Man wird von einem zweiten Blütenalter der hebräischen Poesie reden dürfen in dieser Zeit, wo das herannahende Geschick und die tiefsten inneren Gegensätze das Volk in die Bewegung und Unruhe brachten; es darf daher auch nicht Wunder nehmen, daß die Lieder den Blick in eine zerrissene Welt eröffnen. In den beiden Psalmen 62 und 64 sind es in der Weise der Lieder früherer Zeit die Anfeindungen der Gottlosen, von denen befreit zu werden, des Sängers Bitte ist. Wider sie zieht er sich auf die stille Ergebung in den machtvollen Gnadenwillen Gottes (62), oder in die Erwartung zurück, daß Gott die Pfeile ihrer bösen Zunge auf sie selbst zurückwenden werde (64). Aber beidemal ruht diese Zuversicht auf der Erkenntnis, daß die Menschen als solche im Vergleich zu Gott, dem Mächtigen und Barmherzigen, nichts sind (62, 10 ff.) und daß auf Gottes Werke zu achten (64, 10), die Pflicht der Frommen sei. Die scheinbare Farblosigkeit dieser Erwägung schwindet, wenn man sich die Tragweite des Gedankens vergegenwärtigt, daß die sinnende Betrachtung des Waltens Gottes unter den Menschen als Motiv der Frömmigkeit erscheint. Die Reflexion, die überall sonst die Religion der Völker zersetzt hat, hat in Israel selbst dem Glaubensleben dienstbar werden müssen: in diese Tendenz setzt dann auch die Weisheitslehre ein. Und die Zartheit und Innigkeit des 62. Psalms zeigt dann, daß die Durchdringung der Gnadenerfahrung mit der Erkenntnis der alles durchwaltenden Macht Gottes (V. 12 f.) gerade zum Ausbau dieser befriedeten, in sich ruhenden Innerlichkeit hat dienen müssen. Verwandt

sind diesen beiden Liedern Ps. 57 und 56; in allen vier mögen, wie die mit großer Bestimmtheit auftretende Ueberlieferung (in den Überschriften zu 57 und 56) an die Hand giebt, Motive aus den Liedern der ersten Zeit wiederkehren: daß sie die Erfahrung der Hilfe Gottes in den allgemeinsten Rahmen des Gegensatzes von Gott und Fleisch, d. h. Menschen überhaupt einspannen (56, 2. 4. 12.; 57, 5), und das Gericht Gottes über die Ungerechten im Lichte seines Thuns an der Völkerwelt (56, 8; 57, 10) erblicken, daß Gottes Gnade und Wahrheit, wie seine rettenden Boten erscheinen (57, 4 vgl. 43, 3), und daß sie als die Offenbarung seiner über Himmel und Erde sich erstreckenden Herrlichkeit gelten (57, 12), dies alles weist diese Lieder doch in die Zeit, wo Israel recht im Widerspruch gegen sein äußeres Geschick seiner weltgeschichtlichen Mission gewiß geworden war. Wie scharf sich dann aber der Einzelne in diesem seinem einzigartigen Verhältnis heraushebt — Gott zählt seine Thränen (56, 9) —, immer bildet die bittere Not den Preis für diese Erfahrung. Was David hat durchkosten müssen, ist auch den Frommen dieser Zeit nicht erspart. In welch' dunkle Nacht läßt uns nicht das Gegenstück des Ps. 22, der 69., blicken! Der Schluß (V. 36): »Gott wird Zion retten und die Städte Judas aufbauen, und man wird dort (wieder) wohnen und es besitzen«, zeigt, daß das Lied am Ende des Geschickes von Altisrael entstand, aber noch steht der Tempel, um den der Sänger geeifert hat (V. 10): aber erhaben über den äußeren Kultus und seinen Opferdienst ist dieser Eiferer dennoch, denn sein Gebet und sein Lobpreis weiß er von Gott köstlicher geachtet, als Opferfarren (V. 32). Tiefer noch als sein Elend hat sich das Gefühl seiner Sünde in ihn eingebohrt (V. 6), denn er weiß, daß sein Elend die Strafe seiner Sünde ist (V. 27). Um deswillen, weil so sein Lebensgang allein Gottes Sache ist, scheiden seine Feinde aus dem Kreise des Rechts aus, das sie wider ihn geltend machen könnten. Die Imprecationen, besonders V. 28: »Füg Schuld zu ihrer Schuld und nicht mögen sie kommen zu deinen gerechten Heilsthaten,« bemessen sich nach diesem ihrem Eingreifen in Gottes Amt und Werk. Man wird es den Sängern dieser Lieder, welche sich so von sich selber geschieden haben, zutrauen dürfen, daß sie dasselbe auch bei ihren Feinden gethan haben; daß also *zuletzt* die Verwünschung nicht ihrer Person, sondern ihrem Thun gegolten habe. Denn wie sollte sonst in ihrem Munde das Lob der allgemeinen Gnade Gottes sich finden können, deren Zeugen Himmel und Erde sind (V. 34 f.)? Das ist aber die Wirkung dieser Durchdringung der Subjektivität mit der Aufgabe des

ganzen Volkes, daß auch der Gegensatz zu den Feinden den Charakter der Absolutheit gewinnt. Man wird sich stets erinnern müssen, daß die Isolierung des Individuums von seiner Umgebung, die uns eine selbstverständliche Sache ist, und in Folge dessen die Trennung der Persönlichkeit von ihrer Äußerung in Wort und Werken, für den alten Bund eine Unmöglichkeit ist. Was wir bei dem ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ (Marc. 8,33) ungeheißen thun, daß wir den Einzelnen in zwiefacher Relation ansehen, ist freilich im Alten Bunde noch nicht so selbstverständlich als dort. Aber auf dem Wege zu jener Herausschälung der Persönlichkeit als solcher liegt auch unser Psalm, liegen alle Imprecationen des Alten Testaments, wenn anders sie nicht Ausbrüche leidenschaftlichen blos individuellen Haßgefühles sind, sondern man sie als historische Zeugnisse der Durchdringung des Einzelnen mit den Geschicken seines Volkes gelten läßt: denn das sind alle diese Lieder, welche die Not des Einzelnen nie außer Zusammenhang mit dem Geschick der Frommen betrachten (69, 33. 36). Dann aber muß man noch einen Schritt weiter gehen und zugestehen, daß dann erst der Einzelne sich ganz von der Gemeinschaft, die ihn trug, innerlich lösen kann, wenn er zuvor mit seiner Innerlichkeit sich ganz und gar mit ihren Interessen erfüllt hat. Auf dieser Imprägnierung, wenn ich so sagen darf, des Subjekts mit den objektiven Lebensmächten um dasselbe her, beruhte es, daß das Volk im Exil seines idealen Berufs nicht vergaß und nach fünf Menschenaltern in die alte Aufgabe wieder eintreten konnte, beruht es auch zuletzt, daß der in welchem sich Israels schließlich vollbrachte, vorwiegend in Liedern wie der 69. Psalm lebte. Denn in ihm fielen »die Gerechten« und »der Gerechte« zusammen.

Im Ps. 71 und 86 kehren Gebetslaute früherer Lieder wieder. Es fehlt wohl eine besondere Beziehung auf eine bestimmte Erfahrung, und doch sind sie nicht leere Wiederholungen oder Zusammenstoppelungen von Früherem. Aus tiefstem Herzeleid sind auch sie gesungen und der Dank für die erfahrene Hülfe ist auch hier in der Sprache ihrer Zeit ausgesprochen: sie rühmen den Gott, den Mose als barmherzig und gnädig, geduldig und von großer Güte und Treue seinem Volke zuerst gezeigt hatte (86, 15), und den Fels Israels (71, 3), auf den derselbe sein Volk gegründet hatte — es ist zu Tage tretendes Urgestein, auf das wir treffen — aber was lag zwischen jenem Anfang und diesem Schluß für eine Welt von Not und Jammer! Wir befinden uns in dem Zeitalter, wo in dem Buche Hiob das Elend der Verzweiflung mit den dunkelsten Farben geschildert werden konnte und

die Reflexion mit aller Mühe vor den anstürmenden Zweifeln den springenden Punkt des höheren Lebens, die Glaubensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott, festzuhalten hatte. In dem sonst ziemlich farblosen 86. Psalm begegnet doch ein Ausdruck von höchster Ursprünglichkeit, V. 11: »jached lebabi« (so auch nach den wichtigsten Verss.) d. i. einige, koncentriere mein Inneres auf die Furcht deines Namens — das ist die reiche Frucht dieses mühseligen Weges gewesen. Will man aber einen Blick thun in die Nöte, aus denen heraus sie gereift ist, dann vergegenwärtige man sich den 88. Psalm. Nicht blos den Worten nach, wie man bei den Kommentaren lesen kann, sondern auch dem Inhalte nach ist er ganz eng mit den Reden Hiobs verwandt; darf man sagen, er ist daraus geschöpft? Dann wäre er ein blos literarisches Produkt — aber wer würde solche Trauertöne zu einem Cento verarbeiten mögen? Das, was ihn von ähnlichen Liedern früherer Zeiten (22. 31.) unterscheidet, ist, daß er die Beschreibung der eigenen Not an das Ende, vor den Inhalt seines Gebets stellt: er ist physisch, geistig und sozial dem Tode verfallen, der hier seine Hände zu dem Gott des Lebens ausbreitet (V. 11 ff.). Daß er unter dem Drucke solcher Not noch beten kann, das ist ein Beweis für die Kraft des Glaubens, die ihn auch dann noch an der Gemeinschaft mit Gott festhalten läßt, wenn der Augenschein alles wider ihn sein läßt. Man hat die Empfindung, stärker könne die Spannung nicht werden; und doch zeigt der 73. Psalm, daß noch eine Steigerung möglich ist. Denn wenn nun der Blick auf das Glück der Gottvergessenen fällt, ist deren Wohl nicht eine Verschärfung des eigenen Wehes? Aus solcher äußersten Qual ist jenes Lied entstanden, dem man jetzt unter allen Liedern Israels in seltsam wählerischer Weise, nach Wellhausens Vorgang, die Palme reicht. Abgesehen davon, daß solche Vorliebe immer nur den subjektiven Eindruck wieder giebt, ist sie doch sehr unhistorisch, denn nur als Endpunkt einer Reihe, deren Anfang in Davids Liedern liegt, ist der Psalm überhaupt erst verständlich. Es kommt dazu, daß gerade dieses Lied einen dialektischen Zug verrät, der es ganz und gar zu einem Wiederhall des Buches Hiob macht. Auch die Lösung des Problems, das hier direkt als Problem bezeichnet wird (V. 16), ist in gar nichts von der Lösung des Buches Hiob verschieden; man muß das Letztere erst um seinen wirklichen Sinn bringen, wenn man behaupten will, die Theodicee dieses Psalms überträfe auch die des Buches Hiob. Das geschilderte Glück der Gottlosen, die viele auf ihren Weg mit sich ziehen (V. 10), hat den Sänger auf den Gedanken gebracht, daß all' seine Frömmigkeit

vergeblich, da doch seine Plage an jedem Morgen neu sei. Aber ihn macht an seinen Gedanken irre, daß er dann ja über das Geschlecht der Gotteskinder treulos das Urteil gesprochen hätte ('im ja nicht zu streichen, V. 15!). Dazu kommt als zweiter Grund, daß er sich an das »Heiligtum Gottes«, und als dritter, daß er sich an das Ende der Gottlosen erinnert. Bei diesem letzten Punkte hatten die früheren Lösungen verweilt (Ps. 37. 39): auch unser Lied schildert drastisch das plötzliche Ende der Gottlosen, das seines Herzens Gedanken als thöricht erweist. Und zuletzt führt er dann die Gemeinschaft des Glaubens an, die ihn mit Gott trotz Weltenlust und Weltenelend verbindet. Das ist das »Heiligtum Gottes«, von dem in V. 17 die Rede war: neben die Stätte der Gemeinschaft mit Gott auf Zion tritt die Gemeinschaft mit Gott in dem Tempel des eigenen Herzens. Ein Volk, das so beten konnte, war vorbereitet auch für den tiefsten äußeren Fall. Es trug in seinem Innern etwas, was größer war, als jede Form seines äußeren nationalen Bestandes.*)

Aber wie hätte nun dieser Glaube, als subjektive Überzeugung allein, die Brücke bilden können von der alten zu der neuen Zeit! Man mißversteht das Altertum gründlich, wenn man solche Glaubensgewißheit als blos subjektive deuten zu können glaubt: »du führest mich mit deiner Rechten, wirst mich leiten mit deinem Rat und zuletzt mich mit Ehren annehmen« (V. 23 f.) — das ist die objektive Seite zu jener subjektiven Glaubensgewißheit und beide sind dem Sänger gleich reale Dinge. Daher kann es nicht auffallen, daß neben diesen Äußerungen andere Lieder sich in dieser Zeit finden, in welchen der Blick über die Gegenwart des Volkes auf seine Zukunft geführt und an die idealen Unterpfänder solcher Zukunft, die Verheißungen Gottes, erinnert wird. Man bekommt daher erst dann

*) Es ist im Ganzen eine wenig erfreuliche Arbeit, sich mit den verschiedenen Meinungen der Kommentatoren auseinanderzusetzen. Sie entbehren zu sehr eines festen historischen Prinzips, d. h. einer in sich klaren Gesamtanschauung. Und im umgekehrten Verhältnis zu dieser inneren Unsicherheit steht die selbstgefällige Gewißheit, die zur Schau getragen wird. Das macht auch den so viel gerühmten Hupfeld'schen Kommentar zu einem unersprießlichen, ja verdrießlichen Werk. Unter dem Heiligtum Gottes versteht er — unter richtiger Bezugnahme auf Ps. 68, 36 — den Tempel. Aber nun höre man seinen Ausspruch: „es ist w o h l wie immer eigentlich (!) der Tempel, als Ort, wo Gott wohnt, aber auch sich offenbart; und so hier Sitz und Quelle der Offenbarung wie aller höheren Erkenntnis, folglich (!) auch der zu diesem Geheimnis." Aber das ist noch nicht Alles; man höre: „doch scheint hier das Heiligtum vielmehr als Sitz des Weltrichters und Weltregenten . . ., als Mittelpunkt (die **penetralia**) der göttlichen Weltregierung zu stehen, von wo aus dieselbe sich gleichsam (!)

ein vollkommen getreues Bild von den die letzte Zeit Altisraels beherrschenden Anschauungen, wenn man die Lieder heranzieht, in denen die Hoffnung auf den schließlichen Triumph Gottes und seines Volkes zu einem volltönenden Ausdruck kommt. Jemehr aber die Gegenwart ihnen entglitt und die Zukunft ihnen als das Ziel der Sehnsucht entgegenzuleuchten begann, mußte auch die Vergangenheit eine Sprache bekommen. Eben sie hatten schon die ersten Propheten Amos und Hosea polemisch verwendet, als Rügemittel für die Gegenwart. In dem Maße aber als nun inzwischen das geschichtliche Bild der Vergangenheit in festen Umrissen dem Volke entgegentrat — wir werden sehen, wie früh schon dafür gesorgt worden ist — mußte diese polemische Verwendung auch in den Liedern sich aussprechen. Diese Mobilisierung der Vergangenheit und jene schärfere Gestaltung des Zukunftsideals sind aber immer nur zwei Seiten Einer Sache. Es sind die beiden Hebel, wodurch Israel über sich selbst hinausgehoben ward.

Die Lieder 77. 81. 78 gehören in eine Reihe. An nachexilische Abkunft ist nicht zu denken, auch nicht bei 77., denn die Frage V. 8: wird auf ewige Zeiten der Herr verstoßen und nicht weiter gnädig sein? hat ihres Gleichen an 60, 3. Die Mitte des Liedes bildet der 11. Vers, wo die Lösung des Rätsels, das dem Sänger die augenblickliche Not seines Volkes aufgiebt, darin gefunden wird, daß diese bestimmte Frist des Leides Jahre der Rechten des Höchsten, d. h. von ihm bestimmt und geordnet sind. Daß so mit Delitzsch u. a. zu erklären ist, sollte nicht zweifelhaft sein: denn wo fände sich im A. T. ein Seitenstück zu dem in der anderen Erklärung sich ergebenden Gedanken: meine Wunde ist dies, daß die Rechte des Höchsten sich geändert hat? Es wird ja gerade an die Thaten dieser Rechten Gottes im Folgenden appelliert.

---

am Besten übersehen und allein authentische Auskunft über ihre Rätsel erlangen läßt; schwerlich aber für die heiligen Pläne und Führungen oder Geheimnisse der göttlichen Weltregierung selbst, wenn sie auch metonymisch (!) indirekt (!) in dem Begriffe dieses Ortes enthalten sind." Ich kann mir nicht helfen, aber dies kommt mir wie ganz offenbarer Unsinn vor, trotz des Aplombs, mit dem es vorgetragen wird. Das Heiligtum Gottes ist, wie die Ausführung am Schlusse zeigt, entweder das Heiligtum in Zion, was aber hier mit keiner Silbe herangezogen ist, oder es ist das Herz als die Stätte der Gemeinschaft mit Gott gemeint. Der letztere Gedanke ist der hier allein mögliche, er steht auf derselben Linie mit denen, welche das Gebet als das rechte Opfer, den Gehorsam als den rechten Gottesdienst bezeichnen. Es vollzieht sich eben im Lauf der inneren Geschichte Israels eine Resorption der objektiven Institutionen Israels in die Subjektivität. Das hat seine Analogie im Christentum.

An den Thaten Gottes richtet sich der mit seinem Volke trauernde Sinn des Sängers auf, und zumal an der wunderbaren Erlösung aus Ägypten. Wie abgebrochen lautet der Schluß: »du führtest dein Volk wie eine Heerde durch Mose und Ahron.« Doch will das Lied wohl darauf hinaus, aus dem Hinweis auf die Großthaten Gottes die Notwendigkeit des Vertrauens zu seinen Führern zu folgern. An den Wüstenzug erinnert das Laubenfestlied Ps. 81. Zumal die Gesetzgebung am Sinai wird herausgehoben (V. 10 f.) und der Ungehorsam des Volkes gegen Gottes Stimme als Ursache seines Elends angedeutet. Aber rasch wendet das Lied sich dann zur Gegenwart, um als Wunsch, daß doch Israel auf Gottes Wegen gehen möchte, auszusprechen, was doch als Rüge gemeint war (V. 14). Viel schneidender und bereits der Zukunftshoffnung Israels entgegenarbeitend klingt der 78. Psalm: er ist zugleich ein Rüge- und ein Trostlied: denn der Aufzählung der Heilsthaten Gottes an seinem Volke in Ägypten, welches diese mit so schmählichem Undank beantwortete (12—39), folgt die Schilderung der Gerichtsthaten Gottes an den Ägyptern (40—53), und wieder auf die Schilderung der Ansiedelung des Volkes in Kanaan durch Gottes Macht, wofür das Volk wiederum mit Götzendienst dankte, um dadurch Gottes Zorn hervorzurufen, folgt die Erinnerung an Gottes Strafgericht über die Völker und die Sammlung seines Volkes durch Gründung seines Heiligtums auf Zion und Bestellung Davids (54—64; 65—72). Man streitet sich, ob der Verfasser dieses Liedes die Kenntnis der Thatsachen aus dem Elohisten oder Jahwisten geschöpft habe. Aber wie verkennt man doch bei solchem Streit die völlig freie Weise, mit welcher der an dem Prophetenwort geschulte Sänger die Thatsachen, die doch in aller Herzen lebendig waren, behandelte! Denn das unterscheidet ja gerade das Lied von den Psalmen 105—107, daß es noch der Vergangenheit ungebunden gegenüber steht. Der Sänger nimmt aus der Geschichte das Mark: Mahnung und Trost, unbekümmert um ihr Skelett. Das macht ihn zum Zeitgenossen der großen Propheten Israels. Freilich, daß er auf David als auf den Schlußpunkt der Führungen Gottes hinauskommt, ist schon ein Zeichen, daß ihm die Gegenwart nicht mehr, sondern erst die erwartete Zukunft einen festen Stützpunkt seiner Anschauung bietet.

Und so leiten denn diese Lieder am natürlichsten über zu einer Betrachtung der Psalmen, in welchen die Hoffnung Israels einen immer lebendiger werdenden Ausdruck sich geschaffen hat: 85. 89. In dem ersten tritt Vergangenheit und Zukunft als Trostmittel für den betrübten

Zustand der Gegenwart auf. Die Gnade Gottes, der vormals (so richtig schon Luther V. 2 ff.) sein Volk begnadigt hat — zu schabtha schebuth vgl. 14, 7 — wird auch für das Elend der Gegenwart erbeten und erwartet (V. 6 ff.). Neben diese Erinnerung stellt sich das Wort der Verheißung. Gnade und Wahrheit, Heil und Frieden grüßen sich in dem Lande des Segens: so hatte schon Hosea geweissagt (2, 20 ff.) in einer Weissagung, die ganz wie diese in dem Psalm angeführte auf der untrennbaren Einheit des geistigen und physischen Lebens beruht. Wie könnte man dabei an die Zeit des Exils denken, in welcher gerade diese Seite der Prophetie eine bedeutsame Wendung erfuhr! So ist denn auch der letzte Psalm in dieser Reihe: 89, durchaus ein Wiederhall der an die ersten Weissagungen sich anschließenden Messiashoffnung.

In den Liedern der letzten Zeit Altisraels wechselt das Schema der Gebete: während früher gern die Schilderung der Not den Anfang ausmacht, um in den Dank für die erfahrene Rettung auszutönen, ist es nun umgekehrt. Jene sind von dem Vollgefühl einer gesicherten Gegenwart getragen, diesen fehlt dieses Gefühl, um so breiter dehnt sich Vergangenheit und Zukunft aus. Es kam darauf an, daß beide Momente sich miteinander verbanden, und das ist es, was den 89. Psalm so bedeutsam macht. Denn hier tritt zum ersten Mal das in der Vergangenheit an David ergangene Verheißungswort (2 Sa. 7) als festes Unterpfand der gnadenreichen Zukunft Israels hervor: »Sein Same soll in Ewigkeit sein und sein Thron wie die Sonne vor mir, wie der Mond soll er ewig bestehen« (37 f.). Und dies herrliche Verheißungswort wird abgeschlossen durch das Amen des Sängers (38): »Und der Zeuge in den Wolken, d. i. Gott, ist treu«; oder, wie es im 15. heißt, »Gnade und Treue treten (als Diener) vor dein Angesicht.« Man muß sich vergegenwärtigen, daß solche ausdrückliche Beziehung auf die ergangene Verheißung an David in der gesammten vorexilischen Literatur der Prophetie nicht begegnet, wiewohl sie ihr als Grundakkord zum Grunde liegt. Das Volk, das ehedem sich des in ihm lebendigen Gotteswortes des Gesetzes und neben dem des je und je ergehenden Zeugnisses der von Gott bestellten Priester und Propheten getröstete, sieht sich nunmehr an das Verheißungswort allein gewiesen und gründet darauf seine Hoffnung. Denn als Ausdruck der Hoffnungen des Volkes wird man diese Stimme gelten lassen müssen (V. 51). Die Bemerkung ist richtig, daß das Volk im Lande noch ist, das seine Klage ergießt, wie es V. 39 ff. geschieht. Es sieht sich am Rande des Abgrunds, seine Zäune eingerissen, seine Festen

in Trümmern, seines Königs Thron zu Boden gestürzt (41. 45,) — es ist die Zeit der Gefangennahme Jechonjas — dennoch richtet es sich an dem Glauben an das Verheißungswort seines treuen Gottes in die Höhe: die drohende Not wird ja oft bitterer empfunden, als die gegenwärtige. Aus diesem Drang der Zeit erhebt sich der Glaube heldenhaft, losgelöst von den Mächten, die das Volk sonst hielten: das ist das Zeichen des Geistes, der dies arme Volk auch in der Nacht des Elends selbst nicht verzweifeln ließ.

Man erkennt, wie diese zuletzt erwähnten Erfahrungen und Anschauungen zusammenhangen. Israel erkennt seine Eigenart als rein religiöse (Ps. 42/3. 61. 63. 84), der einzelne hält auch im tiefsten Elend seine Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott fest (Ps. 62. 64. 69. 71. 86. 88. 73): des Volkes Vergangenheit zeigt ihm dies als das Ziel seines Lebens (Ps. 77. 81. 88), und mit seiner Vergangenheit ist das dem Volk eingeprägte Zukunftsbild darin einstimmig, ihm dies zur unbedingten Gewißheit zu machen (Ps. 85. 89). Es sind die Glieder einer einzigen Kette, die wir vor uns haben.

Es ist seltsam und wird späteren Geschlechtern schier unbegreiflich vorkommen, daß es möglich gewesen ist, diese leuchtenden und keineswegs so schwer zu deutenden Urkunden einer in sich eindeutigen Entwicklungsreihe kaltblütig zu streichen und als nicht vorhanden zu betrachten, indem man sie als Urkunden des nachexilischen Judentums liest, von dessen innerer und äußerer Geschichte wir so wenig wissen. Lassen wir noch einmal den Faden der abgesponnenen Entwicklung vor unseren Augen ablaufen.

Der Einzelne, d. h. der König David, spricht die Erfahrung seines mannigfaltig äußerlich und innerlich bewegten Lebens in Liedern aus, in denen er die Gnade seines Gottes und seine Gerechtigkeit preist, die ihn, der an dem Gesetze seines Gottes festhält, aus drohender Gefahr von seinen nahen und fernen Feinden rettet und im Leben und im Tode des Gottes seiner Gnade gewiß sein läßt, sodaß er sich als den Gottberufenen Zeugen dieser allwaltenden Gnade erkennt und auf dem Grunde dieser ihm durch das Gotteswort gewordenen Gewißheit auch als den Vollzieher des dem Volke Israel gewordenen göttlichen Weltberufs darstellt. In einer anderen Liederreihe sehen wir ihn die inneren Kämpfe seiner Seele schildern, wie er durch den Glauben auch des empfundenen Zornes Gottes und seiner Sünde und seines Elends Meister geworden ist, so jedoch, daß er wohl erkennt, der ihm gewordene Beruf warte

eines anderen größeren als er, der dieser Kämpfe von vorn herein ledig durch sein zugleich priesterliches und königliches Walten Gottes Willen an der Völkerwelt vollbringt. Die Herrlichkeit der Gnade Gottes ist die Summe seiner Erfahrungen, die er gleichfalls in kurzen Liedern preist. Gottes Gnade, Gerechtigkeit, Macht und Herrlichkeit, das sind die Momente des Gottesbegriffs, wenn man so reden darf bei diesen ersten Liedern; und wie der Einzelne ihrer gewiß wird, findet er nicht blos in seinem Glauben und Wandel vor Gott den ruhenden Pol in der Welt der trügerischen Erfahrungen, sondern er schließt sich auch mit der Gemeinde der Gradherzigen und Gottesfürchtigen, mit dem Volk in das ihn Gott hineingepflanzt, und mit der Menschheit, deren schließliches Geschick sich hier vollbringt, zusammen.

Diese tonangebende Stellung der Lieder, weil der Persönlichkeit Davids, kann den nicht befremden, der mit unbefangenem Auge die geschichtliche Gestalt dieses Königs überblickt. Freilich in seine Seelenkämpfe lassen die historischen Nachrichten der Samuelisbücher nicht hineinblicken. Das Psalmbuch bietet dazu eine Ergänzung wie das Johannesevangelium zu dem Berichte der Synoptiker. In dem weiteren Verlauf der Geschichte Israels lösen sich die einzelnen Elemente der von David festgelegten Erfahrungsreihe aus. Der Riß der das Volk politisch zerteilte, gab den Anstoß zu dem Zusammenschluß der Gemeinde der Frommen, welche in der Gewißheit des gerechten Waltens Gottes die Zwiespältigkeit der gewöhnlichen Erfahrungen in Betreff des Lebens der Menschen überwand, und in der Glaubensgemeinschaft ein auch von allem Opferwerk und äußerem Gottesdienst unabhängiges in sich sicheres Erlebnis erkannte. Eben dies sollte nun das Volk, das in den Kampf der Weltmächte hineingerissen wurde, erfahren und, indem es in dem machtvollen Eingreifen Gottes in seine auf und nieder schwankenden Geschicke eine Bestätigung jener Thatsache gewann, wird Gottes Macht ihm das Siegel für die Unentrinnbarkeit seiner ewigen Normen und für die Wahrheit des ihm anvertrauten prophetischen Zeugnisses. Als aber sein Lebenstag sich seinem Ende zuneigte, klingt in seinem Innern die innigste Glaubensgewißheit des Einzelnen mit der Erfahrungsgewißheit der Frommen und den Erwartungen des Volkes zu einem wunderbaren Accorde zusammen, der das Volk seine idealen Güter auch dann noch festhalten lehrte, als die Bedingungen seiner äußeren Existenz ihm entglitten. Es ist (ich wiederhole es) ein in sich notwendiger Entwickelungsgang, den wir so eben skizziert haben, so natürlich und selbstverständlich, daß mit Sicher-

heit — im Anschluß an die immer möglichen Zweifel über den historischen Ort einzelner Lieder, — der Einwurf erwartet werden kann, die Anlage desselben beruhe auf Konstruktion. Dagegen wird immerhin der sprachliche Typus der verschiedenen Perioden der israelitischen Lyrik geltend gemacht werden können, wenn darüber nur halbwegs Einverständnis zu erhoffen wäre: wir stehen erst in den allerprimitivsten Anfängen einer hebräischen Sprachgeschichte*). Aber es würde doch für meine Darstellung ins Gewicht fallen, wenn sich nachweisen ließe, daß die Geschichte der Chokmahliteratur in Altisrael in parallelen Stadien verläuft. Und dieser Nachweis läßt sich bringen.**)

*) Auch Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina 1889, bedarf noch sehr der Sichtung.

**) Mit der obigen Darstellung vergleiche man das Urteil des Chorführers der Kritik (Wellhausen israelit. und jüd. Gesch. [2] S. 193): „die Psalmen haben keine Analogie in vorexilischer Zeit. Es sind Gebete in ganz anderem Sinn, wie das Altertum sie kannte, einzig in ihrer Art; sie beruhen auf der Verzweiflung Jeremias und auf der Zuversicht des großen Anonymus. Sie sind allerdings nur zum kleinsten Teil originell, zum größten Imitationen, die den Satz vom vielen Schreiben (Koh. 12, 12) illustrieren, vielfach auch gar keine wirklichen Gebete, sondern Predigten und gar Erzählungen in Form des Gebets. Man sieht wie das Gebet eine Kunst- und Literaturgattung wird.“ Solche bodenlose Urteile sind die Nachwirkung der unerlaubt dürftigen Kommentare zum Psalter. Derselbe ist das am häufigsten und am schlechtesten erklärte Buch der Bibel.

II.
Das praktische Lebensideal in Altisrael.

§ 1. Die Frömmigkeit als die beherrschende Macht des praktischen Lebens des Einzelnen.

Die Verwüstung, welche die »kritische« Arbeit auf dem Felde der Urkunden von Altisraels Geschichte angerichtet hat, erstreckt sich gleichmäßig auf alle Gebiete. Doch giebt es vielleicht keine Denkmälerreihe, an welcher sich diese Zerstörungsarbeit so hell ans Licht setzen ließe, als die der sgn. Weisheitsliteratur. Dieselbe ist in dem Alten Testament, die »Apocryphen« mitgerechnet, in ganz besonders mannigfaltiger Weise vertreten, wie dies die Reihenfolge: Sprüche, Hiob, Prediger, Sirach und Weisheit Salomonis zeigt. Und diese ganze Reihe gilt jetzt als Denkmal der Geschichte des Judentums, soll nachexilisch sein: »der ganze Geist des Spruchbuchs weist uns bestimmt in die Zeit nach dem Exil« versichert ein »konservativer« Kritiker (Wildeboer, die Literatur des Alten Testaments 1895, S. 372) und »Hiob ist ein jüdisches Gedicht« (l. c. S. 377). Es ist das Urteil der Verzweiflung und wertvoll nur als bezeichnend für den niedrigen Stand der alttestamentlichen Studien unserer Tage, und als Beweis, wohin die blos literarische Betrachtungsweise der Quellen der alten Bundesgeschichte führt.

Dem gegenüber wird zunächst an die Thatsache erinnert werden müssen, daß der Titel »Sprüche Salomos« ebenso wie der »Psalter Davids« einen Schriftenkomplex bezeichnet und bezeichnen will. Denn ausdrücklich werden ja in der Sammlung selbst Sprüche von Weisen: 1, 6; 22, 17; 24, 23 vgl. 31, 1 neben Sprüchen des Königs Salomo angeführt, und die beiden als Sprüche Salomos sonderlich hervorgehobene Corpora c. 10—22, 16 und c. 25—29 werden ebenfalls unterschieden durch die Bemerkung, daß die letztgenannten von den Männern Hiskias gesammelt seien — was jedenfalls die Möglichkeit offen läßt, daß auch bei ihnen zwischen ursprünglicher und späterer Form unterschieden werden müsse. Wie Zwiebelschaalen legen sich um diese beiden Kerne ver-

schiedene Bestandteile herum: von ihnen gehören die äußeren Hüllen c. 1—9 und c. 31, 10 ff. so zusammen, daß man das letztere Stück ohne Anstoß als Fortsetzung zu 5, 3—23 lesen kann. Die Umhüllung des zweiten Kernes wird durch die Stücke 22, 17—24, 34 einerseits, und 30, 1 — 31, 9 andererseits gebildet. Aber auch diese haben, wie die in der LXX enthaltene Ordnung zeigt, ursprünglich ein Ganzes gebildet und sind nur als Einleitung zu der zweiten Sammlung salomonischer Sprüche zwischen die beiden Hauptcorpora gekommen. Wie das Folgende des Näheren ergeben wird, entsprechen die vier Gruppen c. 10, 1 —22, 16; 25, 1 — 29, 27; 22, 17 — 24, 22 u. 30, 1 — 14 u. 24, 23 — 34 u. 30, 15 — 31, 9; c. 1 — 9 u. 31, 10 — 31 vier verschiedenen Stadien der Ausprägung der Weisheitsidee in Altisrael, die sich als continuierliche Linie lesen lassen, sodaß die Bezeichnung der ganzen Spruchsammlung als Sprüche Salomos in ihrem idealen Rechte bestehen bleibt. Die verschiedenen Ströme sind aus Einem Quell entsprungen. Das hindert nicht, daß man aus den verschiedenen Formen, in welchen der eine und selbe Inhalt vorliegt, die allerwichtigsten Schlüsse über den Charakter der Zeiten, aus denen sie stammen, ziehen kann.

Wenn nun die ersten aus individueller Erfahrung geschöpften Lieder David und die erste Fixierung der individuellen praktischen Lebenserfahrung des Volkes Salomo zugeschrieben wird, so liegt darin eine Aufforderung, dem inneren Zusammenhang zwischen beiden Literaturströmungen nachzugehen. Denn daß Salomo, der Spruchgewaltige, (1. Kön. 5, 12) den Sprüchen ihre letzte spitze Form gegeben hat, wie aus der gleichmäßigen Kunstform des maschal hervorgeht, widerstreitet ja dem nicht, daß wir in all diesen Sätzen die Lebensbeobachtung des Volkes vor uns haben, die sich in dem Spruch seiner Weisen so gut wie in dem seines Königs offenbarte. Zuletzt spricht in ihnen allen der israelitische Mann sich aus. Daß er es aber thun konnte, daß die bis dahin über ihm liegenden sittlichen Maßstäbe (das »Gesetz«) nun Bestandteile der allgemeinen Erfahrung werden und so aus gebundenen zu freien Vorstellungen werden konnten, steht in innerlicher Abhängigkeit von dem Durchbruch der religiösen Individualität, den wir in Davids Liedern erkannten. Denn wie sich dort erweist, daß der Einzelne seine Leiderfahrung an das Walten seines Gottes anknüpft, und sich durch seine Selbsthingabe an ihn selbst behauptet, so drückt er hier seine Überzeugung aus, daß auch sein thätiges Leben an den regierenden Willen

seines Gottes geknüpft ist. Denn der Einzelne ist es, der auch in der Spruchsammlung 10—22, 16 zu Worte kommt. Es ist der Horizont des individuellen Lebens in keinem Spruch überschritten: das Herz, die Lippen, die Hand, das Haus, der Handel und Wandel, kurz das Privatleben der Israeliten kommt zur Darstellung. Denn es ist eine sehr irreführende Anschauung, wenn man diese Sprüche als besondere Urkunden der ersten königlichen Zeit hat ansehen wollen, als wenn in ihnen die Beziehung zu der glücklichen königlichen Herrschaft Salomos durchleuchten müßte, und als wenn ein besonderes politisches oder populares Interesse vorwaltete. Das kann schon deshalb nicht richtig sein, weil es im Ganzen nur ca. 15 Sprüche sind, in welchen von König und Volk die Rede ist (14, 28. 34. f. 16, 10. 12—15; 19, 10. 12; 20, 2. 7. 26. 28; 21, 1), und die Art und Weise selbst, wie hier von den Faktoren des öffentlichen Lebens geredet wird, zeigt, daß noch durchaus individuelle Maasstäbe zur Anwendung kommen. Dagegen trägt allerdings die zweite Sammlung c. 25—29 vorwaltend politisch-sozialen Charakter und erweist sich damit als Reflex des prophetischen Zeitalters, in dem die Forderungen des Gemeinwesens öffentlich discutiert wurden. In der dritten Sammlung 22, 17—24, 22, nebst den Nachträgen 30, 1—31, 9 löst sich das Individuum aus den Verhältnissen heraus, in welchen es bis dahin mit seiner Reflexion thätig gewesen war, und bereitet dadurch den Schluß der ganzen Bewegung vor, welcher c. 1—9 dadurch herbeigeführt wird, daß die Erkenntnis des sittlich notwendigen als unmittelbare Wirkung des Gottesgeistes, der göttlichen Weisheit, bezeichnet wird. Es wird sich zeigen, daß auch in diesen vier Stufen sich eine innerlich notwendige Entwickelung vollzieht, die damit endet, daß die Beurteilung der praktischen Erfahrungswelt an die letzte religiöse Instanz, die direkte innere Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes angeknüpft wird, oder was dasselbe ist, daß die Identität des Sittengesetzes mit dem Natur-(Welt-)Gesetz erkannt wird. Wie nahe diese Entwicklung sich mit dem inneren Gange der Liedliteratur Altisraels berührt, springt in die Augen und wird die Erörterung im Einzelnen noch deutlicher machen.

Die schlechthin maßgebende Stellung der Entwicklung des israelitischen Volkes beruht auch mit darauf, daß die drei Lebensinteressen der Menschheit, die in den Ideen der Gerechtigkeit, Wahrheit und Heiligkeit beschlossen sind, in ihm zu vollständiger Auswirkung kommen, weil sie sich im genauen Anschluß an die Gottesidee vollziehen.

Ist die Gerechtigkeit die Selbstgleichheit der Persönlichkeit, so bedeutet die in den Liedern Altisraels vorliegende Erfahrungsreihe, daß diese Gerechtigkeit sich in allen Lebenslagen, auch der Sünde und Schuld gegenüber im Anschluß an die Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott behauptet, daß sie zuletzt Glaubensgerechtigkeit ist. Diese Erfahrungsreihe liegt völlig außerhalb des Gesichtskreises der übrigen Völker, bei denen die Gerechtigkeit lediglich als die Folge der Einordnung des Menschen in die umgebende politische Welt und ihre Ordnungen erscheint. Ähnlich ist nun auch der Trieb nach Wahrheit, das Verlangen nach Erkenntnis, in Israel wesentlich anders orientiert als in dem Völkertum. Denn es richtet sich nicht auf die Welt der sinnlichen Erscheinungen, sondern in erster Linie auf den Kreis der menschlichen Handlungen und sittlichen Verhältnisse: the proper study of mankind is man. Und wie nun dies Gebiet durch die Norm des göttlichen Willens festgelegt erscheint, so beginnt die Weisheitslehre allerdings mit dem Satz, daß die praktische Furcht Gottes der Anfang alles erkennenden Thuns des Menschen sei, d. h. sein müsse. Dieser Satz begegnet am Anfang des Buches. Zwischen den beiden Sprüchen: »die Gottesfurcht ist Zucht zur Weisheit« (15, 33: musar chokmah) und »die Gottesfurcht ist der Anfang der Erkenntnis« (1, 7: rēschith daath) liegt zwar die ganze Bewegung der Weisheitslehre von Salomo bis zum Ende Altisraels; doch zeigen gerade sie die Einheit in den Unterschieden sehr deutlich. Denn, wenn in dem ersten Satz hervorgehoben wird, daß der Religion eine erziehliche Kraft (musar) inne wohne, und als das Ziel die Weisheit, die deutliche und sichere Erkenntnis der Welt hingestellt wird, so zeigt dies nur dieselbe Sache von unten, von dem Subjekt aus angesehen, wie der andere von oben her betrachtet: denn das Prinzip der Weisheit, des Vermögens sich in der Welt zu orientieren, ist eben die Furcht Gottes, die Religion. Dort wird gesagt, daß in dem Gottesfürchtigen die theoretische und praktische Lebensfunktion sich durchdringen müsse, hier objektiv, daß die Welt nicht ohne Gott erkannt werden könne — Gedanken in der schlichten Sprache der Realitäten ausgedrückt, doch von unermeßlicher Tragweite. Man kann es geradezu als das Thema der Weisheitslehre bezeichnen, die subjektive den Einzelnen stark und fest machende Weisheit (chokma von chakam, d. i. stark sein) zu dem objektiven Weltprinzip zu erweitern unter der konstanten Führung der Gottesidee. Dann aber liegt nicht weniger als Alles daran, daß der Maßstab der Beurteilung des individuellen Handelns in den ersten

Sprüchen klar zu Tage trete: es ist der Maßstab des Gesetzes, genauer des Dekalogs. Aber doch nicht ausschließlich; wenn es unwidersprechlich ist, daß derselbe nur das Gebiet der äußeren That streift, so findet sich in den Sprüchen, und zwar schon in der ersten Sammlung eine Reihe von Beobachtungen über die Innerlichkeit des menschlichen Lebens, das Herz (vgl. 12, 25; 15, 13; 17, 22; 18, 14; 15, 30; 13, 12. 19; 14, 10. 38 u. a.), welche beweisen, daß die Reflexion über das Gebiet der That weit hinausgedrungen ist; und wiederum giebt es eine Reihe von Beobachtungen über die Verzweigungen der äußeren Handlungen, und was damit zusammenhängt, eine systematisierende Weise der Darstellung derselben, welche unmittelbar die Gesinnung als Motiv der Handlungen ins Auge faßt. Hier sind einzelne Stellen unnötig. Es genügt die Erinnerung, daß fast alle diese Sprüche der ersten Sammlung in den parallelen Geleisen der Gegensätze Weisheit und Torheit, Frömmigkeit und Gottlosigkeit, Armut und Reichtum, Fleiß und Faulheit, wie der sich gegenseitig fordernden Kategorien Gott und Mensch, Herz und Lippe, Herz und Hand, Rat und That, Handel und Wandel, König und Volk, Mann und Weib, der Einzelne und sein Nächster. Jugend und Alter, Leben und Tod verlaufen. Vergegenwärtigt man sich nun diese Tabulatur der Spruchweisheit, so zeigt sich die überraschende Thatsache, daß die geistige Physiognomie des hier geschilderten Mannes in Israel dieselben Züge zeigt, wie die, welche den ersten Psalmen Altisraels zu Grunde liegt. Die Reflexion arbeitet noch nicht mit den Kategorien Warum und Weil, sie verknüpft und unterordnet nicht die einzelnen sittlichen Lebensäußerungen, sondern nimmt sie nur eben auf, wie etwas gegebenes, in sich ruhendes; und sie drückt ihr Urteil nur ganz leise aus durch Vergleichung eines Thatbestandes mit seinem Gegensatz oder durch den einfachen Hinweis auf seine Folgen. Es findet sich sogar noch eine so nackte Beobachtung eines Thatbestandes ohne angehängtes Urteil wie wenn es heißt: »die Reichen haben eine feste Stadt« (10, 15; 18, 11), »mancher stellt sich reich und hat nichts« (13, 7) »durch das Bestechungsgeschenk glückt es Einem überall« (17, 8; 18, 16) oder »taugt nichts, taugt nichts, sagt der Käufer; geht er aber fort, dann rühmt er sich« (seines guten Geschäfts) — 20, 14 — oder: »schon der Knabe giebt sich durch seine Handlungen zu erkennen« (20, 11). Damit hängt es dann auch zusammen, daß in der ersten Sammlung die ermahnende Form des Spruchs so auffallend zurück tritt; das wird anders in der zweiten und dritten

Sammtung, in der vierten ist die Beobachtung fast ganz in die Predigtform übergegangen. Was beweist dies aber anders, als daß die Reflexion zu Anfang noch nicht vollständig das Material durchsetzt hat, sondern sich eben nur leise regt und lose daranhängt. Wie nun die Beobachtnng des praktischen Lebens hier in einem relativ unreflektierten Gewande auftritt, bieten diese Sprüche wie das Seitenstück so die notwendige Ergänzung zu den davidischen Psalmen: das Individuum befindet sich in dem Stadium der Unmittelbarkeit sowohl da, wo es in seinem Leide sich der Gemeinschaft mit seinem Gotte getröstet, als da, wo es den Ursprung und das Ende seiner praktischen Selbstbethätigung in der Abhängigkeit von seinem Gotte erkennt.

Denn das kann man nun als die Grundtendenz der ersten Spruchsammlung bezeichnen, ohne daß man natürlich ein Recht hätte, bei diesen unreflektierten Sprüchen viel von Absicht zu reden. Der Mensch aber, der so nach dem Anfang und Ende seines Thuns von der Gottesidee in die Mitte genommen wird, ist noch durchaus der ungebrochene des davidisch-salomonischen Zeitalters. Nicht so, als wenn die Sünde nicht gekannt wäre — wer kann sagen, »ich bin rein von Sünde« (20, 9) — aber der Gegensatz ist doch wesentlich der zwischen Frommen und Gottlosen, die Sünde hat den Einzelnen noch nicht geteilt, zerrissen. Der Blick weilt auf den äußeren Gegensätzen — und es liegt wohl am Tage, daß die tiefe Sündenerfahrung eines David sich in dem Volke erst allmählich herausarbeiten konnte: dazu gehört der schwere Meissel der prophetischen Predigt und des herben Geschicks des Exils. Aber auch in den Liedern Davids begegnet ja doch zunächst bei aller innerlichen Hingebung an Gottes Willen, die ihn den Glauben als das rechte Opfer erkennen ließ, die gute Zuversicht zu der eigenen Frömmigkeit und Gerechtigkeit. So erkennen wir auch in den Sprüchen Salomos, wie bei aller unbedingten Unterwerfung unter Gottes Willen und Macht doch die Innerlichkeit selbst noch nicht so durchgehends in Relation gebracht ist zu der Allwirksamkeit des göttlichen Wesens, daß sie als der eigentliche Wirkungsbereich des göttlichen Geistes zu stehen käme: sie klingt eben nur erst mit an, und bildet die Reihe der Obertöne zu den Grundtönen, welche der wahrnehmbaren Welt der Handlungen und des äußeren Geschehens angehören.

Sucht man nun nach einem Generalnenner für diese scheinbar so regellose mannigfaltige Welt der Beobachtungen, so ist es unstreitig die Anschauung oder Forderung der Harmonie zwischen Gott und dem

Menschen, dem Menschen und seinen Lebensäußerungen in Wort und That, dem Menschen und seiner Umgebung und zwischen Gott und der äußeren Welt. Aber diese Harmonie ist gebunden an die Anerkennung der Oberhoheit Gottes, das ist die Furcht Gottes, welche das Gott wohlgefällige Verhalten des Menschen zu ihm ist. Unzweifelhaft ist dies der centrale Begriff für das subjektive Verhalten des Menschen, so daß derselbe wohl auch gradezu in dem Sinne von unserer »Religion« erscheint: 22, 4. Aber man würde ihn übel verstehen, wenn man die durch ihn bezeichnete Sache als etwas blos Subjektives ansehen wollte. Er schließt vielmehr den Gehorsam gegen den Willen Gottes in sich, mit anderen Worten, der Begriff des Gottesfürchtigen deckt sich mit dem des Rechtschaffenen (jaschar): 14, 2. -- Eben dies war ja der besondere Grundsatz gewesen, der in den Psalmen der ersten Periode (5 bzw. 15) zum Ausdruck gekommen war: die wechselseitige Beziehung der ersten Tafel auf die zweite, der Religion im engeren Sinne auf die Moralität, ist denn auch die Grundvoraussetzung der Sprüche. Daß sie aber nun in die Sphäre des Bewußtseins tritt, darin unterscheidet sich diese Periode von der des Ursprungs des Volkes. Damit ist dann aber auch die doppelte Eigenart dieser Sprüche gegeben, daß in ihnen sowohl eine Reduktion als eine Erweiterung der Normen des Dekalogs vorliegt.

Daß die Letzteren direkt unter dem »Worte« verstanden sind (13, 13; 16, 20) wird man nicht wohl bezweifeln können, weil hier dabar mit mizwah wechselt (13, 13): aber wie hätte nun in dieser der allgemeinen Erfahrung abgesehenen Reihe die Warnung vor dem Götzendienste, welche in dem Anfangsleben des Volkes eine solche Bedeutung hatte, eine Stelle finden können! Es begegnet in der That auch nicht die leiseste Beziehung auf den Abfall zum Götzendienst. Soll nun deshalb, wie die Kritik es verlangt, die ganze Spruchreihe nach der prophetischen Predigt datiert werden? Wie übel versteht man doch in diesem Fall die religiöse Entwickelung Israels! Denn die Gefahr des Abfalls zu fremden Göttern bedeutet ja ein öffentliches Interesse: hier aber waltet das Privatleben in einer Weise vor, daß auch die Mächte des öffentlichen Lebens nach den Maßstäben des privaten beurteilt werden. Und dann ist es ja eine durch die Religionsgeschichte sattsam bestätigte Thatsache, daß die in der Religion enthaltenen idealen sittlichen Maßstäbe erst dann ins Schwanken kommen, wenn das praktische Leben der einzelnen kleineren Kreise stumpf und gleichgültig, d. h. egoistisch wird, und sich nicht mehr von den früheren reineren, edleren

Motiven bestimmen lassen will. So dringen die fremden (orphischen) Culte in Griechenland am Ende der hellenischen Geschichte in das Griechenvolk ein, so kommt der Götzendienst in dem königlichen Israel erst auf, als es am Ende seiner geschichtlichen Laufbahn stand. Die Anschauung der Sprüche spiegelt eine Lage der Dinge wieder, in welcher diese Gefahr noch nicht aktuell war. Wohl aber zeigt sich hier eine Vertiefung der Beziehung der Gottesidee zu dem Menschen als solchen, die nicht möglich gewesen wäre, wenn der Einzelne nicht seine tiefsten religiösen Empfindungen auszusprechen den Mut gehabt hätte. Es sind indirekte Nachwirkungen der Lieder Davids, wenn es hier heißt, daß Gott, dessen Augen überall sind (15, 3. 11), und vor dem die Wege der Menschen offenbar sind (20, 24), die Geister wägt (16, 2), daß er die Herzen prüft (17, 3; 22, 11) ja, wenn es heißt, daß des Menschen Geist eine Leuchte Gottes sei, durchspähend alle Leibeskammern (20, 27), so liegt darin ja sicher nicht ein metaphysischer Satz über das Verhältnis des göttlichen Geistes zu dem menschlichen, wohl aber die Gewißheit beschlossen, daß Gott dem Menschen die Erkenntnis gegeben hat, um auch die dunklen Geheimnisse des leiblichen Lebens zu erforschen. Hier erkennt man die Tragweite der Schöpfungsidee, welche bereits auf die einzelnen Bestandteile des Menschen angewendet erscheint; denn Gott ist es, der Auge und Ohr geschaffen hat (20, 12). Und in Konsequenz desselben Gedankens ist die demütige Stellung des Herzens zu Gott, wie zu den Menschen, die Grundforderung, gleichbedeutend mit der der Gottesfurcht (22, 4 vgl. 11, 2; 12, 9; 14, 21; 15, 33; 16, 14). Und auch die Reinheit des Herzens wird ausdrücklich als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens hervorgehoben (22, 11). Aber, wo es sich um die Relation des Einzelnen zu seinen Werken handelt, wird ebenso entschieden die Freiheit der Innerlichkeit, des Herzens betont: »des Menschen sind die Entwürfe des Herzens, aber von Gott kommt die Antwort der Zunge« (16, 1. 9; 19, 21). Beide Reihen von Aussagen laufen neben einander her, ohne daß dies als ein Widerspruch empfunden würde, genau so, wie dies in der ersten Psalmenreihe der Fall ist. Aber es wird die Zeit kommen, wo das ganze Innenleben des Menschen als der Wirkungsbereich des göttlichen Geistes, wo also auch die innere Gerechtigkeit als die Frucht der Weisheit Gottes erkannt wird: diese Erkenntnis liegt aber am Ende des Weges, nicht am Anfang.*)

*) In 14, 33: „Im Herzen des Verständigen ruht die Weisheit" liegt der Nachdruck auf **tanuach**, d. i. wird zurück und still gehalten die Weisheit, gegenüber dem seine Torheit (**Targ.**) ausplaudernden Toren.

Es ist im übrigen eine eherne Weltanschauung, durchaus den frühesten Zeiten des ersten ungebrochenen Königtums entsprechend, in welche wir den Blick thun dürfen. Es ist der Gott der Gerechtigkeit, der alle Dinge des äußeren Lebens ordnet und bestimmt. Sein ist vor Allem das Gericht, die Übung der Gerechtigkeit: das Freisprechen des Ungerechten, wie das Verurteilen des Gerechten ist ihm gleicherweise ein Greuel: 17, 15; 18, 5. Sein Walten ist eine Schutzwehr für die Unschuld: 10, 29. Und um die Gerechtigkeit im Handel und Verkehr als das gottgewollte Verhalten zu bezeichnen, heißt es sowohl, daß die Entscheidung des Looses — man sieht in eine Zeit unentwickelter Rechtspflege, vgl. die Gottesurteile im Mittelalter — (16,38), als daß auch das rechte Wägen von Gott kommt: 16,11. Wie Gericht und Gewicht, so ist auch der Sieg in Gottes Hand: 21, 30. Drum soll man ihm alle Werke befohlen sein lassen (16, 3), d. h. nachdem der Wille zur That geworden, ihm die Entscheidung überlassen. Aus dieser Anschauung begreift sich denn auch das Vertrauen zu der Weltordnung Gottes. Er als der Gerechte hat es so geordnet, daß Gerechtigkeit zum Leben und die Ungerechtigkeit zum Tode führt. Mit keiner Silbe wird das direkte Verhältniß von Frömmigkeit und Segen, und das von Gottlosigkeit und Strafe in Zweifel gezogen. Nicht nur, daß der Hunger des Frommen nicht ungestillt bleibt, (10, 3) heißt es, sondern nach dem Grundsatz: »Wer Gerechtigkeit säet, erntet Lohn« (11, 18), wird dem Frommen der Segen Gottes (10, 6. f.; 12, 26; 13, 21. 25) zugesprochen; auch wenn er warten muß, zuletzt endet doch sein Warten in Freude: 10, 28, wie das der Gottlosen zum Zorngericht führt: 11, 23; 14, 11. Und abschließend heißt es, daß der Lohn der Demut und Gottesfurcht Reichtum, Ehre und Leben sei (22, 4), während die ganze Theodicee sich auf den Satz beschränkt, daß der Gottlose an Stelle des Frommen in die Not komme (11, 8; 13, 22), und unter keinen Umständen straflos bleibe: 11, 21. 27. 41; 12, 31.

Die beiden Eigenschaften Gottes, welche diesen Sätzen zu Grunde liegen, sind die der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, beide aber sind in der lebendigsten Weise ergriffen. Ist doch die Gerechtigkeit bis zu dem Punkte durchgeführt, wo sie als die das Innere des Menschen zerlegende d. i. prüfende Macht erscheint; ein Beweis, daß hier die Relation zwischen Gott und dem Menschen als eminent persönliche gefaßt wird — wie bei den ersten Liedern Davids. Und wieder ist der Segen Gottes, welcher reich macht ohne daß Menschenarbeit etwas hinzuzu-

fügen vermöchte (10, 22) ohne Zweifel als Ausfluß der Gnade Gottes zu verstehen, die hier meist als razon, auch ganz ohne Nebenbestimmung, auftritt (14, 9; 11, 27. 12, 2; 14, 22., vgl. 21, 13 mit 22, 8): so daß also auch darin die Aehnlichkeit mit den Grundgedanken der ersten Psalmen zu Tage tritt.

An diesem Punkte der Darstellung des ethischen Gehalts dieser Sprüche wird man einer allgemeineren Erörterung über die Bedeutung des Israel mitgegebenen Gesetzes nicht ausweichen können. Das war ja das Bedeutsame dieser Norm gewesen, daß die kultische Verehrung des Einen Gottes an die Erfüllung von Geboten sittlicher Art angeknüpft war. Als der Eine Gott war er Mose, wie den alten Vätern des Volks erschienen und offenbar geworden, als der Gott, welcher die bestimmende Macht des Weltwesens und der Innerlichkeit des Menschen war — ihn das sich sein zu lassen, das war im Dekalog als Aufgabe ausgesprochen, an deren vertiefender Erfüllung sich Jahrhunderte hernach abzuarbeiten hatten. Hier ist nun eine erste Grenze erreicht. Der Mensch findet sich nun nicht mehr blos objektiv durch einen äußeren Willen, sondern in seiner subjektiven Erfahrung diesem Einen Gott gegenüber gestellt. Wie es David in seinen leidgeborenen Liedern nach der passiven Seite des Menschenlebens als Erfahrungssatz ausgesprochen hatte, so tritt dies nun auch in den aus der Beobachtung des aktiven sittlichen Lebens hervorwachsenden, durch seinen Sohn Salomo gefaßten Sprüchen hervor: der Mensch ist als lebendige Einzelenergie erkannt, die als solche an dem Leben des Alllebendigen — denn das ist der Sinn des Namens Jahwe, auch wenn er, wie als gewiß anzusehen ist, nicht mit chajah zusammenhängt — Teil hat. Er ist hineingezogen in das heilige über alle Welterfahrung hinausgehobene göttliche Leben, und damit als geschlossene Einheit, als lebendige Persönlichkeit erkannt. Die beste Illustration zu der geschichtlichen Bedeutung des Ausgangspunktes für das geistige Leben Israels bietet der Effekt der geistigen Arbeit des hellenischen Volkes. Ist deren Höhepunkt in Platon zu erkennen, und ist ihr Ausgangspunkt die theoretische Betrachtung des Seienden — wie energielos erscheint bei ihm eben das Bleibende in aller Geschichte, die Idee der Persönlichkeit! Das Weltbild, die Idee, enthält nicht den Berührungspunkt zwischen Gottheit und Menschheit: allein über dem konkreten Gotteswillen, welcher das ideale Soll des Menschen darstellt, war die schließliche Einheit zu erreichen.

Daß der Mensch in seinen letzten Bezügen zu Gott hier gefaßt

ist, zeigt sich auch in der Art wie alles, was nicht der rein sittlichen Sphäre des Handelns angehört, von dieser Beziehung ausgeschieden ist: »Gerechtigkeit und Recht üben ist Gott lieber als Schlachtopfer«, heißt es 21, 3, und als Consequenz 21, 17: »Das Schlachtopfer der Gottlosen ist Gott ein Greuel« (vgl. 15, 8. 29. und 14, 9: »des Narren spottet das Schuldopfer (?)«). Das ist als Folgesatz aus den moralischen Prämissen über das Verhältnis des göttlichen zu dem menschlichen Willen zu begreifen, und es ist nicht nötig, als Erklärungsgrund dafür prophetische Predigt heranzuziehen. Man sieht, wie auch darin sich der Parallelismus zu der Erfahrungswelt der Psalmen zeigt (51). Diese Sätze sind vielmehr die Voraussetzungen zu der prophetischen Predigt. Aber ebenso wie die Ausschließung der Opfer aus dem innersten Heiligtum der religiösen Erfahrung nicht der Geltung der Opfer für das nationale Leben präjudiziert, so ist auch hier das Gebiet der religiösen Observanzen nicht ohne Weiteres degradiert. Nur ein einziges Mal wird es freilich ausdrücklich berührt 20, 25: »Fallstrick ists den Menschen, über Heiliges zu schwätzen und nach dem Geloben es zu überdenken«. Wie tritt hier die heilige Scheu hervor, das Feld der heiligen Übungen, zumal das Gelübde, in den Kreis des profanen Lebens zu ziehen! ein Beweis mehr, daß diese Ordnungen nicht erst am Ende, sondern schon am Anfange der Geschichte Altisraels stehen, denn die Gelübdeordnung (Lev. 27 u. 30) kann als Exponent einer ganzen Reihe von kultischen Gesetzen gelten. Das Primäre bleibt immer, wie das auch in dem Bericht über die Gesetzgebung ausgedrückt ist, die sittliche Beziehung zu Gott. Die vollständige Durchdringung der religiösen und sittlichen Funktion liegt jenseits des Alten Bundes: nur als Weissagung findet sie sich bei dem zweiten Jesaia.

Der religiösen Grundforderung dieser Sprüche, die mithin nur als Herausbildung der dem Dekalog zu Grunde liegenden Anschauung gelten kann, entspricht eine Auffassung von der sittlichen Natur des Menschen, die ebenfalls als äußerste Grenzbestimmung gelten kann. »Besser ein Langmütiger als ein Held und Einer, der sich selbst beherrschen kann (moschel berucho) als ein Städteeroberer« heißt es 16, 32, und damit ist Art und Wert der in sich geschlossenen Persönlichkeit aufs Kürzeste bezeichnet. Daß aber das nicht im Sinn des Egoismus gemeint ist, zeigt nicht nur die Warnung vor Verachtung des Nächsten (11, 13; 14, 21), sondern auch der generelle Satz: »Eigenes Gelüst verfolgt der sich Vereinzelnde, er spottet aller vernünftigen Ordnung« 18, 1. Mit anderen

Worten, der Mensch soll eben so sehr ein in sich geschlossener Charakter sein, als für die Gemeinschaft leben. Beides bestimmt sich näher dahin, daß der Einzelne sich in seinen Worten als wahrhaftig und in seinem Handeln als gerecht und in beider Beziehung als barmherzig erweisen soll — man erkennt, wie die Eigenschaften Gottes sich bei der Lebensäußerung des Menschen wiederholen. Charakteristisch für diese erste Zeit ist, daß hier das Wort noch auf gleicher Stufe steht mit der That, während in den späteren Sprüchen das Wort mit der Innerlichkeit näher zusammenrückt und beide der Welt der That gegenüberstehen. Wahrheit und Treue soll auf der Lippe sein (12, 17. 19. 14, 5. 25.), aber dringend wird gewarnt vor vielem Reden (10, 19); der Zweck der Rede ist, dem andern Gutes zu erweisen, Frieden zu stiften (10, 10. 21.) Tod und Leben sind auf der Zunge (18, 21, vgl. 10, 11. 31 f. 13, 14). Wie offenbart sich in all diesen Sätzen die ernste Besonnenheit des altisraelitischen Mannes! Offen und wahr soll das Verhalten zum Nächsten sein, daher die rückhaltlose Verurteilung des Ohrenbläsers und Verleumders (10, 18; 11, 11. 14. 16, 28.). Man erkennt aus dem allen, wie das Wort hier nicht sowohl als Ausdruck der Innerlichkeit, vielmehr vorzugsweise als Mittel, das gemeinschaftliche Leben durch den Frieden zu bewahren, gilt. Gegenüber dem Narren, der seine Narrheit auskramt (12, 33; 13, 16) gilt es daher karg sein mit Worten (17, 27) und nur zu weiser Zucht den Weisheitsquell sprudeln zu lassen (18, 4).

Der Zurückhaltung in Worten geht zur Seite die Hingebung der ganzen Kraft an das befohlene Werk, der Fleiß. Immer wieder wird die Armut als die Folge der Faulheit hingestellt: 10, 4, f. 18, 9; 19, 15; 20, 4; 21, 25. Daß aber der faule Bote sonderlich herausgehoben wird (10, 26; 13, 17), zeigt, daß auch die Arbeit als solche als Auftrag, als gottgeordnete Pflicht gilt, nicht als Last, wie bei den Griechen und Römern, denen die Muße als die natürlichste Existenzweise galt, weil sie allein die Möglichkeit für die Auswirkung der Persönlichkeit im ästhetischem Lebensgenuß bildete (vgl. neg — otium, σχολή). Dieser harten Anschauung, die auch dem Sabbathgebot zu Grunde liegt, entspricht das scharfe Urteil über das träumende Wünschen und Wähnen der Faulen (21, 26), während andererseits auch die Arbeitslust an ihre Grenze erinnert wird: »Erhastetes Vermögen nimmt ab, wer handvollweis sammelt, hat immer mehr« (13, 11; 20, 21; 21, 5). Diese Auffassung der Arbeit, aufgenommen von dem Evangelium, hat die größte soziale Revolution der alten Welt in friedlicher Weise vollziehen helfen:

hier spricht sie sich als schlichte Erfahrungsthatsache aus, die zuletzt auf dem Grunde der Schöpfungsidee ruht.

Man unterschätzt den praktischen Einfluß dieser und der mit ihr zusammenhängenden Ideen, d. h. des Dogmas. Das Verhalten der Menschen wird nun einmal von praktischen Ideen reguliert, von Glaubensgrundsätzen, welche ja im Grunde gar nichts anderes sind, als Weisen, die Zusammenhänge des sittlich gerichteten Menschenwillens mit dem ewigen Gotteswillen zum Ausdruck zu bringen. Die Schöpfungsidee sagt aus, daß Gottes Verhältnis zur Welt durch seinen Willensakt festgestellt sei. Eben dieses Verhältnis ist im Dekalog auch auf den Menschen ausgedehnt und für dessen Verhältnis zur Welt maßgebend geworden. Aus diesem Verhältnis sittlich vermittelter, unbedingter Abhängigkeit von Gott ergiebt sich aber nicht blos die Forderung der arbeitsvollen Pflichterfüllung, sondern auch der Barmherzigkeit gegenüber dem Geringen und Armen. Freilich wird uns jetzt versichert, die Schöpfungsidee sei erst das Produkt der prophetischen Predigt und trete als organische Kraft in dem Ideenkomplex des Exils auf. Aber wer wird dies glaubhaft finden, wenn man sieht, wie bereits Amos sie als currente Münze behandelt (5, 7) und wie sie nicht blos den ersten Psalmen, sondern sogar schon dem Deboralied zu Grunde liegt, wo doch das Heer der Sterne als das Aufgebot Jahwes auftritt (Ri. 5, 20). Die Schöpfungsidee bildet den Grundstock aller religiösen Überlieferungen Israels. So wird denn auch hier die Pflicht der Barmherzigkeit nicht aus dem Hinweis auf Gottes barmherzige Führungen des Volkes begründet — was für das Verhältnis der deuteronomischen Form des Sabbathsgebotes zu dem Ex. 20 enthaltenen bedeutungsvoll ist — sondern aus der Schöpfungsidee: »wer den Geringen bedrückt, lästert seinen Schöpfer« (14, 31; 17, 5 vgl. 22, 2), wie denn auch es als das Merkmal des Gottlosen hervorgehoben wird, daß er unbarmherzig ist (21, 10). Dazu tritt dann als Motiv, daß der Unbarmherzige keine Barmherzigkeit erlangen wird, während die Barmherzigkeit sich des Segens Gottes erfreut (21, 13; 23, 8; 14, 22). Die Barmherzigkeit selbst offenbart sich jedoch nicht blos in äußerem Helfen und Geben, sondern auch in dem Zudecken und Vergeben der Übertretungen (10, 12; 17, 9; 19, 1). Eben damit zeigt sich, daß sie auf das rein persönliche Verhalten übertragen, mit der Liebe zusammenfällt (l. c.). Mit diesen Bestimmungen ist der Kreis der subjektiven Moralität umschrieben. Und im Grunde ist damit der Inhalt dieser Sprüche erschöpft. Denn, was an Bestimmungen über Haus, soziales

Leben und Staat sich noch findet, ist alles nur um seiner Beziehung auf das Individuum willen herein gekommen. Israel kennt den Begriff einer *οἰκονομία* wie sie etwa dem gleichnamigen Versuch Xenophons zu Grunde liegt, gar nicht, ebenso fremd ist ihm der des Staats, der *πολτεία,* oder der moderne Begriff einer nationalen, d. h. politischen Ökonomie. Es sieht in all diesen Verhältnissen den Einzelmenschen an, und diese Betrachtungsweise ist um so unbedingter festgehalten, je höher wir hinaufgehen in das Altertum; wie herrscht sie z. B. ausschließlich in den beiden Parabeln des Altertums, der Jothams und Nathans! In den späteren Spruchreihen tritt sie zwar etwas mehr zurück, aber ganz verlassen wird dieser subjektive Standpunkt, der in der Geltung eines objektiven Gesetzes seine Kontrole hatte, nie. Man erkennt aber, wie doch auch hier die Zeit die alten festgefügten Ordnungen gelockert hat. Denn es wird seinen gewissen Grund haben, daß mit so großer Strenge die Söhne an die Notwendigkeit der Zucht erinnert werden (13, 1; 15, 5; 13, 24 vgl. 10, 1; 15, 20; 17, 21. 25) und die natürliche Ordnung geltend gemacht werden muß, daß das Haus die Grundlage alles wahren Eigentums und Erwerbs (11, 29), und die Väter den Ruhm der Kinder — also nicht umgekehrt, wie jede »moderne« Zeit urteilt — bilden (17, 6). Und daß der schweigende, selbst um eines Lachens willen getadelte Gehorsam des Altertums nicht mehr durchaus die Regel, erkennt man aus dem Vergleich des keifenden Weibes mit der rinnenden Traufe (19, 13; 21, 9. 19). Was von den Frauen gefordert wird, sind nicht die ursprünglichen — noch selbstverständlichen — Tugenden, wie Fleiß, Unterordnung, sondern die der Anmut (11, 16. 22), inneren Kraft (12, 4) und Klugheit (19, 14; 14, 1). Man sieht, wie in den alten Ordnungen die feineren Beziehungen und Empfindungen sich Geltung schaffen. Noch aber ist die alte Strenge der Lebensführung die Voraussetzung: nur ein einziges Mal wird auf den Mund der Huren (wenn 22, 14 mit Recht anstatt von zaroth: zonoth (nach 23, 27) gelesen wird) als auf die Quelle des unentrinnbaren Verderbens hingewiesen. Einen sehr breiten Raum nimmt in der späteren Sammlung gerade die Warnung vor dieser Gefahr ein!

Israels Eigenart beruht zum großen Teil auf der Festhaltung an der familiaren Sitte. Die Eigentumsordnung und in gewissem Sinn auch der Tempeldienst trägt diesen familiaren Charakter durchaus an sich. Darum ist hier noch mehr als bei anderen Völkern die Integrität des Familienlebens maßgebend für die Unversehrtheit des Volkslebens. In der Art, wie in diesem wichtigen nationalen Faktor sich die subjektive

Empfindung regt, zeigt sich doch auch hier der Übergang aus einer geschlossenen Zeit in die Welt der Freiheit. Historisch und dichterisch sind die Bücher Ruth und das Hohe Lied die Symptome derselben inneren Bewegung. Das Buch Ruth läßt uns einen sehr klaren Blick thun in das Familienleben der alten Zeit: auf der einen Seite ein fremdländisches Weib, durch die Bande der familiaren Treue sich an ein israelitisches Geschlecht bindend, auf der anderen ein israelitischer Mann sich den Ordnungen des familiaren Lebens, der Schwagerehe, entziehend, und diese dann in idealem Sinn gerechtfertigt durch die göttliche Mission des Geschlechts: es liegt so viel persönliche Wärme und Zartheit des Gefühls — kein Wunder, daß die Kunst sich immer wieder von dem Buche angezogen findet — und zugleich soviel Respekt vor der alten familiaren Gesittung des Volkes über dieser Schrift ausgebreitet, daß man sich billig über die Leichtgläubigkeit der Kritik wundern muß, welche hier von einem blos antiquarischen Interesse — an der Leviratsehe, die als solche längst vergangen sei —, und von einer antihierarchischen Tendenz — die sich in der Aufstellung eines Stammbaumes des Königshauses dokumentiere — zu reden weiß, und auf Grund darin die Entstehung der Schrift hinter das große Exil verweist. Der in der objektiven Form der israelitischen Eheordnung sich offenbarende Zug der rein menschlichen Empfindung weist das Buch mit aller nur wünschenswerthen Deutlichkeit in die Zeit Salomos. Es ist ein Genosse des Hohen Liedes (s. u.).

In genau derselben Weise wie zu den Ordnungen des Hauses stellen sich diese Sprüche zu denen des Handels und Verkehrs überhaupt. Man erkennt, wie unter dem Einfluß der glänzenden Regierung des Königs Salomo das mobile Eigentum, das Kapital, seine Macht zu zeigen angefangen hat. Noch gilt der Segen des Ackerbaues freilich (11, 15; 14, 4), aber doch ist auch der Unterschied von arm und reich schon fühlbar geworden: es ist fast im Sinn einer Klage geurteilt, wenn es heißt, daß die Reichen eine feste Stadt haben (10, 15; 18, 11), während der Hunger des Arbeiters für ihn arbeitet (16, 26), wenn der Reichtum als das Mittel, um Freiheit [»Lösegeld für das Leben« (13, 8)], Ehre (14, 24) und Freunde (14, 20; 19, 4) zu gewinnen, geschildert wird, und wenn darauf hingewiesen wird, daß das Bestechungsgeschenk, das doch als gottlos verworfen wird (17, 23; 15, 27), es Einem überall glücken läßt (17, 8 f.; 18, 16). Allein dann wird auch wieder auf die ewigen Grundlagen alles Erwerbens hingewiesen: Gottes Segen (10, 22) und

die Gerechtigkeit des Menschen, die allein im Gericht und Tode errettet (10, 2; 11, 4. 18), und auf die Gefahren des Reichtums (11, 28; 13, 11; 21, 5; 20, 21; 15, 16; 16, 8; 17, 1; 22, 1), auf die Pflicht der Barmherzigkeit (11, 24; 19, 17) und Milde (18, 23), wie auf die ewigen Normen bei dem Handeln, die rechte Waage (11, 1; 20, 10. 23), die Gott geordnet, ebenso wie er die Grenzen, auch die der wehrlosen Wittwe feststellt (15, 25). Auch hier wird der Einzelne an sich selbst gewiesen — »viel Umgang bringt leicht Untergang« (18, 24) — und vor der Knechtschaft gewarnt, in die jedes Leihen den Borger bringt (22, 7), und vor leichtsinnigem Borgen gewarnt (20, 16), wie überhaupt die wahre Freundschaft als ein seltenes, wenn auch köstliches (20, 6 u. 18, 24; 17, 17) Gut erscheint, im Unterschied von der späteren Zeit, wo die Lösung der natürlichen Lebensgrundlage, der Familie, die persönliche Gemeinschaft schärfer hervortreten läßt.

So trägt hier jedes einzelne Wort das Zeichen des Übergangs, der ersten königlichen Zeit Israels, und die Sprüche über das königliche Amt selbst fast noch am deutlichsten. Denn hier tritt er noch als der Familienvater im großen Maßstabe auf. Wohl dient sein Regiment dem unbeschränkten Willen Gottes, aber er leitet ihn, wie man Bäche leitet auf das Feld, um seinen Gnadenratschluß durch ihn zu vollziehen: 21, 1. Mit ihm steht und fällt die Gerechtigkeit (20, 7. 26.) — so wenig ruht noch der Blick auf einer Reihe von schlechten Königen! — sodaß sein Wahrspruch im Gericht dem Orakelspruch verglichen werden kann: 16, 10, und Frevel üben als Greuel in seinen Augen gilt 16, 12 f. Darum ist sein Zorn ein Todesbote und liegt in seinem freundlichen Blicke Leben (16, 14 f. 19, 12; 20, 2). Und wenn es gleich heißt, daß seine Herrlichkeit in der Leute Menge sich offenbart: 14, 28, so gilt doch als seines Thrones Stütze nicht die Macht, sondern die Liebe: 20, 28 und als sein Ruhm die Gerechtigkeit: 14, 34.

An der Hand des besprochenen Inhalts läßt sich jetzt der allgemein historische Ort dieser Sprüche wohl bezeichnen. Denn das, was sie hervorgetrieben hat, ist ganz gewiß kein blos antiquarisches Interesse, sondern ein sehr praktisches Bedürfnis gewesen. Wie die Lieder, so entstammen auch die Sprüche Israels dem Leben, das ja nicht ohne Gegensätze gedacht werden kann. Der allgemeine Gegensatz, in welchen die meisten dieser Sprüche eingespannt sind, der auch zum Grunde liegt, wo er nicht ausdrücklich genannt wird, ist der der Weisheit und Torheit,

die mit Gottesfurcht und Gotteslosigkeit auf einer Stufe liegen. Ist nun Klugheit das Vermögen sich in den Dingen zu orientieren, und Weisheit die Fähigkeit sich betrachtend über sie zu erheben, so liegt am Tage, daß beide Bestimmungen in der »chokmah« beschlossen liegen, nicht blos die erstere, denn z. B. in 17, 24: »der Verständige findet Weisheit vor seinen Blicken liegen, aber die Augen des Thoren schweifen an der Erde Grenzen« ist die theoretische Einsicht gemeint, die vom Endlichen ins Unendliche schreitet, während an den meisten Stellen die Lebensklugheit allerdings im Vordergrunde steht. Wie nun David sich in den Gegensatz von Gottfürchtenden und Gottlosen hineingestellt fand und ihn in den persönlichen Erfahrungskreis aufgenommen hat, so wird derselbe hier zu dem allgemeineren Gegensatz der Erfahrung des ganzen Volkes erweitert. Denn daß der Fromme als Weise und der Gottlose als Thor erscheint, ist ja nur der andere Ausdruck für die Thatsache, daß noch das ganze Volk sich mit der Religion, der überkommenen Stellung zu seinem Gott identisch weiß, während der dieselbe Verleugnende sich mit der Erfahrung seines Volkes in Widerspruch setzt. Dies ist wichtig, denn es zeigt, daß diese Sprüche ihrem Wesen nach vor die Reichsspaltung durch Jerobeam fallen. Und andererseits, daß der Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube nur mit Hülfe des Weltbildes, welches schon der Weisheitsidee zu Grunde liegt, ausgedrückt werden kann, zeigt, daß derselbe einen prinzipiellen Charakter angenommen hat. Die Art des Thoren ist, daß er seinen eigenen Weg zerstört und dennoch Gott die Schuld giebt (19, 3), daß er zornmütig ist, also sich nicht in der Gewalt hat (14, 18. 29. f. 20, 3), daß er den Frieden zerstört (10, 18) und vor Allem, daß er das Grundgesetz der Weisheit, seinen eigenen Weg zu verstehen, nicht kennt (14, 8), darum in kluger Selbstgefälligkeit nur bei sich selbst zu Rate geht (14, 12). Im Gegensatz dazu besteht die Weisheit des Frommen darin, sich von Gott, d. h. seinem Gesetz bestimmen zu lassen (10, 8) und so auch den Rat der Verständigen nicht zu verschmähen (12, 15; 15, 22; 20, 18).

Es liegt in der Natur der Sache, daß diese prinzipielle Verständigung über das Handeln der Menschen, — auf dem Pfad der Toren liegt der Tod: 21, 18, auf dem der Weisen das Leben: 11, 19; 14, 32 — die Voraussetzung bilden mußte für den Zusammenschluß der Frommen, welche wir als den nächsten Effekt der Reichsspaltung in Bezug auf die innere Geschichte des Volkes erkannten. Aber sie bildet auch die Prämisse für die prophetische Predigt. Denn in diesen Gedankengängen

hat auch der andere Grundbegriff der chokmah seine Wurzel, der der Zucht, musar, in dessen Anwendung auf die Art und Führung des Volkes als ganzen das Besondere der prophetischen Predigt beruht. Unzweifelhaft liegt hier die Analogie des Hauses zu Grunde, wie denn auch die Notwendigkeit der Kinderzucht sehr ernst hervorgehoben wird (13, 1. 24; 15, 5; 19, 18; 22, 5), aber diese ist doch nur ein besonderer Fall für den allgemeinen Grundsatz, daß der Weg zum Leben wie zur Erkenntnis durch die Zucht geht (10, 17; 12, 1). Israel fühlt sich wie eine große Familie, in der die Erfahrung der früheren Generation der späteren durch die Zucht vermittelt wird. Ist demütiger Gehorsam unter einen fremden Willen das Wesen aller Zucht, so ist allerdings kein prinzipieller Unterschied zwischen der Zucht und Furcht Gottes: nichts desto weniger ist in keinem dieser Sprüche Gott als der bezeichnet, der an den Menschen die Zucht übe. Man sieht, daß es eine neue Wendung ist, wenn diese Erfahrungsreihe auf das Verhältnis Gottes zu dem Volke angewendet wird.

Eine Analogie aus der späteren Geschichte drängt sich hier auf. Das Schwert, welches Luther gegen die alte Kirche zückte, war lange vor ihm geschmiedet worden: die herbe Erfahrung einzelner innerlich gerichteter Frommen hatte allmählich sich zu einer Gewißheit befestigt, welche sich zu einem ziemlich gleichartigen Credo dieser weit verstreuten Gemeinschaften ausgebildet hatte. Der dann aufgekommene Humanismus mit der Ausbildung des humanistischen Welt- und Lebensideals hat der religiösen Bewegung den Dienst gethan, daß er diese Glaubensinnerlichkeit als die Wahrheit der alten Kirchenform entgegenstellen konnte. Diese Bedeutung hat auch die Spruchweisheit, die bei aller Unterscheidung von dem Humanismus doch das gemein hat mit ihm, daß sie die religiöse Innerlichkeit zu der Richtschnur des praktischen Verhaltens gestempelt hat. Erst nachdem dies geschehen und diese Entwicklungsstufe in schwerer Zeit des Volkes von einer Gemeinde der Frommen festgehalten und weiter geführt war, konnte — im Anschluß an eine alte Überlieferung — das prophetische Wort den Gedanken der Heilsökonomie, d. i. der Heilspädagogik fassen, und ihn als praktischen Maßstab an die Erfahrung des ganzen Volkes anlegen und aus dem Streit der inneren Gegensätze das Lichtbild des messianischen Reiches herausarbeiten.

Man würde den Charakter dieser Sprüche indessen verkennen, wenn man sie direkt mit dem, was auf heidnischem Gebiet Philosophie, d. i. Welterkenntnis, heißt, in eine Reihe stellen wollte. Daß solche Welt-

erkenntnis in Israel gewesen ist, erkennt man aus den Schilderungen des Buches Hiob, und daß sie in Israel vor Allem seit Salomos Zeit Eingang gefunden haben, liegt in der Natur der Sache. Aber diese vergängliche Weisheit ist nur ein Gleichnis der unvergänglichen gewesen, und so, als Substratum, wird sie in den Sprüchen verwendet. Der Zweck der Sprüche ist eben ein religiöser, nicht auf die Welterkenntnis zunächst gerichteter, diese letzte bildet für den Israeliten nur die Stufenleiter, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen. Diese allgemeine Tendenz rechtfertigt dann auch die Einstellung des Hohen Liedes in diese Reihe. An Liebesliedern wird in Israel kein Mangel gewesen sein, sehen wir doch schon in der ältesten Geschichte (bei Jakob) ein persönliches Moment durchschlagen (Gen. 29, 20). Aber dies Lied der Lieder zeigt die persönliche Liebe zwischen Mann und Weib herausgehoben über sich selbst, aus der sinnlichen in die sittliche Sphäre gerückt, und dadurch das Verhältnis der ehelichen Liebe und Treue zum Gleichnis der Liebe Gottes zum Menschen gemacht. Die allegorische Erklärung beruht auf der bestimmten Empfindung, daß die Schilderung eines Liebesverhältnisses zwischen Salomo und Sulamit nicht das blos gattungsmäßige Erlebnis festhalten soll, sondern über dasselbe hinausführt; sie verirrt sich in Unmöglichkeiten durch willkürliche und mechanische Anwendung des Einzelnen. Das Sündenregister der sgn. grammatischen Exegese ist aber im Grunde noch größer als das der allegoristischen. Denn sie hat die einfachsten Worte und Zusammenhänge aus ihrem Sinn geschreckt, vor Allem, indem sie die Einheit des Ganzen bestritt.

Man kann zugeben, daß hier Volkspoesie vorliegt, sowie in den Sprüchen Volksweisheit: aber der Quell ist gefaßt, und zwar durch keinen Anderen als durch den König Salomo selbst. Denn es ist eine schwer zu begreifende Verirrung der heutigen Kritik, wenn sie dieses Lied, in welches der volle Strom des geschichtlichen Lebens der salomonischen Zeit sich ergossen hat (vgl. 3, 6—10; 1, 9; 6, 4; 8, 11 f.), in die späten Zeiten des Alexandrinismus rückt, ja das Hohelied zu einem Nachhall der vollkommen geschichtslosen Eidyllien des Theokrit macht. Auch die heute so siegesgewiß auftretende Benutzung der Wetzsteinischen Mitteilungen über die arabischen Hochzeitslieder — bei Delitzsch das Hohelied 1875, S. 162 ff. — beruht auf der Voraussetzung, daß sich solche Sitten durch dreitausend Jahre sollten gehalten haben: das kann auch der »Konservatismus« des Orients nicht glaubhaft machen. Die Herleitung des Einen

fremdartigen Wortes appirjon (3, 9) aus dem Griechischen (= φορεῖον)*) — bezeichnender Weise redet Kautzsch (Abriß S. 211) von der Verwendung verschiedener (!) griechischer Wörter — hat Ewald schon »schlimmer als ein Scherz« genannt; sie ist nur möglich, wenn man von den Gesetzen der Wortbildung gänzlich absieht. Vor Allem legt wider solche Künsteleien der einheitliche Charakter und die Absicht des Liedes Protest ein, die demselben auch seine geschichtliche Stelle anweisen.

Das Einzelne der dargestellten Szenen wird immer dunkel bleiben, aber auch wenn man dies zugiebt, kann man doch nicht das Fortschreiten der Handlung im Ganzen und Großen verkennen, die, wenn man nicht den ersten Teil als rein psychologische Vorgänge deuten will, nach dem immerhin auffallenden Schema Vereinigung und Wiedervereinigung (Hengstenberg) verläuft. Das Verlangen und Bestreben Salomos und der Sulamit, sich fern von dem Getriebe des Hoflebens inmitten der lebenatmenden Natur und im engsten Kreise des heimatlichen Hauses der Sulamit zu vereinigen, und diese Vereinigung selbst (8, 6 ff.) wird geschildert, aber diese Handlung ist nur die Schnur, auf welche perlengleich das Lob der beiden und der sie verbindenden Liebe aufgereiht wird, der Liebe, die hier mit dem ehelichen Leben ganz zusammenfällt. Im Gegensatz zu dem konventionellen Eheleben der Fürsten, auch Salomos (6, 8) wie zu dem unruhvollen Leben der großen Städte (Thirza, Jerusalem: 6, 4), tritt hier die Liebe zum ersten Mal als die das ganze sinnlich, und geistige Leben des Menschen umfassende Macht auf, kehrt sie zurück zu der schöpfungsmäßigen Bestimmung, welche der erste Mensch in die Worte faßte, daß das Weib er selbst sei (Gen. 2, 23). So erst versteht man den besonderen Accent, der darin liegt, daß Salomo und Sulamit ihre Liebe mit der geschwisterlichen in Parallele setzen, daß sie sich in dem Hause ihrer Mutter erst ganz ihre Liebe schenken können (4, 9; 5, 1; 8, 1; 3, 4; 8, 2): es ist der bildliche Ausdruck für den freien persönlichen Charakter der Liebe innerhalb und entsprechend der ursprünglichen Gottesordnung; so versteht sich auch der Schluß des Liedes 8, 6 f., daß die Liebe festumschließende, äußerlich und innerlich allbezwingende Macht sei, hinausliegendü ber irdischen Besitz, nur als gottgeschenkte Gabe (»Flamme Jahs«) zu begreifen sei. Man denke sich solche aus tiefstem Born der Gottesoffenbarung geschöpfte Erkenntnis als beliebigen Satz

*) Die Herkunft des persischen pardēs: 4, 13 ist mindestens ungewiß. Mit der Sache werden die Perser das Wort von den Bewohnern des Euphratlandes bekommen haben.

innerhalb eines beliebigen Hochzeitsspiels und man hat den ganzen Widersinn der kritischen Verflüchtigung dieses Hohen Liedes vor Augen. Es bedarf nicht des erborgten Schmuckes der allegorischen Erklärung, um in eigenem Feuer zu glänzen.

Nach einer feinen Bemerkung Erwin Rhodes empfand der Hellene jede Leidenschaft auch die der Liebesempfindung als eine seinem inneren geistigen Leben angethane Gewalt (*πάθος*). Nie wäre von da aus das menschliche Urverhältnis der Ehe zu seinem Rechte gekommen. Der Israelit nimmt die Leidenschaft auf in seinen Willen, und wie das persönliche Leben an der Hand des führenden Gotteswillens in dem Volke überhaupt erstarkt, regt sich auch die der Ehe zu Grunde liegende Empfindung der Liebe. Daß sie innerhalb der Ordnung Gottes sich geltend machen darf, daß sie, wie sie, Teil hat an der Abstammung aus Gott, daß sie die Hingabe des ganzen Menschen fordert, also sittliche Art hat, wie sie, das ist der Kern des Liedes, das um deßwillen auf eine Ordnung der Dinge hinweist, wo die Natur, der durch die Sünde angelegten Fessel ledig, Teil haben wird an der Freiheit der Kinder Gottes.

Man sieht, wie die Grundgedanken auch dieses Liedes zuletzt auf die Schöpfungsidee führen, und wie der Anwendungsbereich derselben das individuelle Leben bildet. Das wird nun in der Folge anders.

---

§ 2. Die Gottesfurcht der Frommen in privaten und öffentlichen Lebensverhältnissen: Spr. 25—29.

Als »gesammelt von den Männern Hiskias« führen sich diese Sprüche Salomos ein, und es wäre unverantwortlich, diese Notiz nicht in ihrem vollen Umfang gelten zu lassen, schon weil sie ihres Gleichen nicht hat im Alten Testament. Dennoch aber wäre es nicht zu verwundern, wenn diese Salomosprüche die Farbe ihrer Zeit an sich trügen, wenn sie auf den Wanderungen durch die Jahrhunderte auch Wandelungen erfahren hätten, die doch den eigentlichen Kern nicht angetastet zu haben brauchen. In dieser Beschränkung bilden sie in der That eine unvergleichliche Quelle für die innere Geschichte Altisraels. Die erste Sammlung wird man sich als kurrente Münze in Juda und Israel zu denken haben mit den Liedern Davids; um sie, als um ihren idealen Mittelpunkt schlossen sich die zerstreuten Häuflein der Frommen zusammen, aus deren Mitte dann Lieder hervorgingen wie die, welche ich der zweiten Gruppe zugewiesen

habe. Denn man unterschätzt doch den Einfluß der »Alten« in den Städten Israels, der eigentlich nie unterbrochen ward, man verkennt den Unterschied der politischen Entwickelung Israels von der in Hellas und Rom oder auch in den großen orientalischen Nachbarreichen sich vollziehenden, wenn man annimmt, daß der Demos in Israel je vorwaltend politisch interessiert gewesen sei. Davon hören wir im Grunde nur ein einziges Mal, bei den Sichemiten: Ri. 9. Das Volk als solches in der Hand der Alten legt seine Kraft in die religiösen Interessen: und hier ist es wieder auffallend, daß wir in den Literaturdenkmälern Altisraels so wenig von der doch gewiß auch vorhandenen heidnischen Unterströmung vernehmen, die im Grunde erst ganz am Schluß der Geschichte Altisraels sich deutlich vernehmen läßt (Jerem. 44, 17). Die übel beratene Geschichtsauffassung unserer Tage erklärt dies aus einer tendenziösen Überarbeitung bzw. Fälschung unserer Urkunden. Aber dies erklärt sich hinreichend deutlich aus der Thatsache, daß es eben eine Unterströmung war, welche wiewohl von oben begünstigt, doch erst allmählich das Volk in größerem Umfang ergreift. Erst allmählich tritt der Gegensatz zwischen den verschiedenen Richtungen an die Oberfläche, bis durch die Propheten derselbe in seiner Wurzel als religiöser gefaßt und hingestellt wird.

Der zweite Teil der Salomosprüche (25—29) ist deshalb von so unschätzbarem Wert, weil er zeigt, wie allmählich dieser Gegensatz zwischen den Gottesfürchtigen und Gottlosen zu einem nationalen, das ganze Volk durchsetzenden, geworden ist. Denn so vielfach sie sich auch mit den Sprüchen der ersten Serie berühren, das unterscheidet sie immer, daß hier das Thun und die Gesinnung beschrieben wird nicht unter dem Gesichtspunkt der Relation des Einzelnen zu Gott, sondern unter dem der Beziehung zu dem Nächsten. Die Frommen treten hier fast wie eine Korporation auf, die ihren Weg sucht und findet innerhalb des Volksganzen: sie ziehen sich nicht zurück, sondern machen ihre Stimmen innerhalb der bestehenden Zustände geltend. Sie fordern, ermahnen; wenn sie beschreiben, geschieht es unter Anwendung von Begründung und Vergleichung. Man sieht, die Reflexion hat sich dieser Spruchwelt bemächtigt, noch aber steht sie ganz in dem Leben selbst. Erst als die Dinge in Israel wie in Juda abwärts gingen und sich als unhaltbar erwiesen, führt sie den Einzelnen in sich selbst, knüpft seine Innerlichkeit an das Walten des Gottesgeistes.

In prinzipieller Abrundung tritt in diesen Sprüchen das Bild des Gottlosen und Gottesfürchtigen auf. Jener flieht ohne daß ein Verfolger

da wäre, dieser schreitet sicher — in seinem Gewissen — wie ein Löwe daher (28, 1). Der Gegensatz zwischen Weisen und Narren ist nicht verschwunden, so wenig wie der zwischen Fleißigen und Faulen, aber erscheint nun nicht mehr als der Alles Beherrschende. Daß den Toren keine Ehre gebühre, sondern Strafe, daß die Weisheit im Torenmund nutzlos, wie die baumelnden Beine dem Lahmen, daß es ungeschickt sei, durch Toren ein Werk ausrichten zu lassen, und daß die Narrheit untrennbar mit dem Narren verbunden sei, das ist das Verdikt über die Narrheit (26, 1—10; 27, 22), dem unverkennbar ein engerer Begriff von Torheit zu Grunde liegt als der c. 10 ff. verwendete. Der Tor ist der unverständige, der sich nicht in die Dinge zu schicken weiß. So ist auch der Faule dem Toren näher gerückt (26, 13 ff.), die Lässigkeit erscheint als eine Art der Torheit. Dagegen ist nun mit voller Gegenständlichkeit das Bild von dem Mann, der sich selbst für weise hält: 26, 12; 28, 26 — »für einen Toren ist mehr Hoffnung als für ihn« —, der sich selber rühmt: 27, 2 — da doch ein Mann beurteilt wird nach dem, was Andere von ihm rühmen: 27, 21 —, und dem die Selbstbeherrschung fehlt: 25, 28 — er ist wie eine mauerlose Stadt — entworfen. Dem tritt der Mann, der in Weisheit wandelt, gegenüber: 28, 26, und sofort wird diese Weisheit konkret bezeichnet als das Gesetz (thorah 28, 4. 7. 9), Recht (mischpath 28, 5), ja ganz allgemein als Religion (pachad 28, 14), und — man sieht, daß die Offenbarung durch das prophetische Wort mit dem Gesetz gleich gewertet wird — als Offenbarung (chazon 29, 18). Als geschlossene Gemeinschaft stehen diese Gottgewiesenen denen die ihre eigenen Wege gehen, gegenüber: »die das Gesetz verlassen, rühmen die Frevler, aber die das Gesetz bewahren, hadern mit ihnen« (28, 4. 18). Und weit hinausgehoben über alle Menschenfurcht sind, die sich auf den Herrn verlassen (29, 25); sie, die Gott suchen, verstehen Alles (28, 5) und auch der Arme, wenn er so weise ist, ist klüger als der selbstkluge Reiche [der von ihm »ausgeforscht« wird (28, 11)]. Diese Gottesfürchtigen bilden die eigentliche Stütze des Throns, während viele Regenten die Strafe für die Sünde des Volkes sind (28, 2). Wo die Gottlosen aufkommen, verkriechen sich die Menschen (28, 28). Und ohne Scheu ergeht die Warnung an die Könige und Gewalthaber: wer den Armen bedrückt, ist wie ein alles mit fortreißender Platzregen (28, 3); Steuern aufhäufen bringt das Land in den Untergang (28, 4 vgl. 28, 15 f.). Nach der Wahrheit den Armen das Recht zu sprechen, das allein hält den Thron des Königs (29, 24): es soll seine Ehre, d. h. ernstes Ziel,

sein, den Dingen auf den Grund zu kommen, aber nicht sich von Jemandem durchforschen zu lassen, d. h. keinen Diener zum bestimmenden Meister seiner Entschlüsse werden zu lassen (25, 2 f.); darum gilt es auch, alle unlauteren Diener von ihm fern zu halten: 25, 3. Sein Regiment steht auf Wahrheit (29, 24) und Recht (28, 4), darum heißt es: ein Herrscher, der auf Lügen hört, dessen Diener sind alle gottlos: 29, 12. Unverkennbar stehen die öffentlichen Angelegenheiten in diesem Abschnitt im Vordergrund des Interesses. Aber die Grundsätze, nach denen auch der König beurteilt zu werden sich gefallen lassen muß — wie weit sind sie doch von allem orientalischen Wesen entfernt! — sind dieselben, wie die, nach denen der Privatmann beurteilt wird. Andererseits spielt unverkennbar ein gewisser polemischer Accent in all diese Äußerungen mit hinein. Wenn die Propheten bald im Namen Gottes ihre Stimme für das Volk erhoben, fanden ihre Worte einen bereiteten Boden.

Die beiden Grundforderungen, die erhoben werden, sind die der Gerechtigkeit und Wahrheit. Die Barmherzigkeit, welche in der ersten Reihe so hervorgetreten war, tritt nun etwas zurück (28, 8. 27.). Daß hier die Wahrheit als Prinzip des Handelns in die Stelle neben die Gerechtigkeit tritt, ist bezeichnend für die vorgerückte Zeit. Ist gerecht, wer Einer Norm bei all seinem Verhalten folgt, und wahr, wessen Inneres mit seinem Verhalten übereinstimmt, so entspricht das Betonen der Wahrheit einem stärkeren Hervortreten der Innerlichkeit. Zum ersten Mal tritt hier das böse Gewissen in die Erfahrung ein: »ein Mensch den das Blut einer Seele bedrückt, wird bis zum Grab hin flüchtig sein: haltet ihn nicht auf«: 28, 17. vgl. V. 1. Seiner selbst mächtig sein und mit weiser Zurückhaltung den Nächsten gegenüber sich stellen, gilt nun als ernst empfohlene Richtschnur: Für den Hastigen im Wort gebe es keine Rettung: 29, 20. Darum auch die Warnung vor dem Zorn: 29, 11 und Eifersucht: 27, 4, vor dem lauten Gruß am frühen Morgen: 27, 14, vor der Zuversicht auf den morgenden Tag: »du weißt nicht, was ein Tag bringen mag«: 27, 1, vor unberufener Einmischung in fremden Streit: 26, 17., vor Bürgschaft: 27, 13. Zurückhaltung wird empfohlen vor dem König, Behutsamkeit im Streit und mit Worten (25, 8. ff.), Vorsicht im Verkehr mit dem Nächsten, in dessen Hause selten zu sein geraten wird, auf dessen Stimmungen man Rücksicht zu nehmen habe: wie Essig auf die Wunde gebracht, so sei ein Lied gesungen den betrübten Herzen: 25, 20. Es ist eine scheue Welt des sich auf sich zurückziehenden Handelns, in die man hineinsieht: aber der große Ernst all dieser be-

herzigenswerten Sprüche erschließt sich doch erst, wenn man erkennt, daß die Grundforderung die Wahrheit ist. Daher die Warnung vor dem Schmeichler 29, 5; 28, 23. und Streiterreger 26, 18 ff., vor dem Prahlen mit Geschenken, die man doch nicht giebt, 25, 14. Daß aber dies alles nicht aus egoistischen Trieben zu verstehen ist, zeigt nicht blos das warme Lob des Freundes 27, 9 f., sondern noch mehr die Aufforderung, den hungrigen und durstigen Feind zu speisen und zu tränken, um ihn zu beschämen: der Herr — vor dem nur seine Hülfsbedürftigkeit in Frage kommt — wird dies vergelten: 25, 21 f. Es werden die letzten Tiefen des Verhaltens zum Nächsten blosgelegt, wenn es heißt: »Wie im Wasser ein Gesicht seinem Spiegelbild entspricht, so entspricht das Herz des Menschen dem Herzen seines Nächsten«: 27, 19 — der Erfahrungssatz braucht nur in Regelform umgesetzt zu werden, und das evangelische Gebot Math. 7, 12 ist ausgesprochen. Zu solchem Liebesverhalten bleibt immer die Wahrheit die Grundbedingung: sie ist es, welche die Sünde nicht verschweigen, sondern offenbaren heißt: 28, 13, welche den Mann im Verkehr mit dem Nächsten aus sich herausholt, daß Mann an Mann, sich schärfe wie Eisen an Eisen: 27, 17 (jechad nicht jáchad), und ihn in Demut (29, 23) und Geduld (25, 15) seine Grenzen inne halten läßt.

Mannigfache Berührungen mit der ersten Sammlung können nicht befremden, so kehrt die Warnung vor dem zänkischen Weibe (27, 15 f.) vor Schädigung der Eltern (28, 24), vor erhastetem Reichtum (28, 20), die Empfehlung der einfachen Handtierung im Ackerbau (28, 19) und der Viehzucht (28, 23. ff. mit der merkwürdigen Begründung: »bleibt etwa eine Krone von Geschlecht zu Geschlecht?«) in bald mehr bald weniger geänderter Fassung wieder. Die Grundrichtung ist bei alledem doch eine verschiedene. Im Vordergrund steht immer die Forderung, das Gesetz in das Leben hineinzuarbeiten. Das Leben selbst erscheint in größerer Mannigfaltigkeit ausgebreitet, die Regeln des Verkehrs zwischen Mensch und Mensch entwickeln sich daran: die Beziehung des Menschen zu Gott, die im ersten Abschnitt so vorwaltete, tritt zurück: nur gelegentlich wird sie gestreift (28, 9. 13. 29, 18. f.). Das ganze Thun der Menschen erscheint dennoch davon durchzogen, es ist wie der letzte Felsgrund der Zuversicht der Frommen, wenn es heißt: »Viele suchen das Antlitz des Herrschers, aber von dem Herrn kommt das Recht des Mannes«: 29, 26. Die Religion hat ihre Wurzeln in die tiefste Innerlichkeit des Herzens getrieben: die Offenbarung des Gesetzes ist zur Erfahrung des Herzens geworden. So sind diese Sprüche ebenso viele Denkmäler des in sich

ruhenden, seiner selbst gewissen, freien und wahrhaftigen Mannes in Altisrael. Treten die Propheten uns gerade als solche Männer entgegen, so versteht sich nun wohl von diesen Sprüchen, daß sie im Volke verstanden wurden.

Denn so gewiß die Sprüche in dieser Fassung die Voraussetzung bilden für den Inhalt der prophetischen Predigt, die ihre Maßstäbe so wie die der ersten Sammlung ohne Weiteres verwendet, so gewiß ist andererseits, daß die in ihr beschlossene Gedankenwelt sich aufs Innigste mit der der prophetischen Predigt berührt. Denn wenn die Wahrheit des praktischen Verhaltens neben der Gerechtigkeit im Mittelpunkt der zweiten Spruchsammlung steht, wenn Gesetz und Offenbarung als die idealen Mächte desselben heraustreten, so kam dem ja grade das prophetische Zeugnis entgegen, welches diesen Wahrheitsbesitz im Gegensatz gegen das Treiben der Völkerwelt als die besondere sich immer erneuernde Mitgabe des Volkes Israel geltend machte, und es auf diesen Felsen in den brandenden Wogen der Zeitereignisse gestellt wissen wollte. Darin erweist sich nun diese Weisheitslehre als ein selbständiger Trieb altisraelitischen Geisteslebens, daß es die Nachwirkungen auch der prophetischen Predigt in sich aufgenommen hat. Was die Weisen geurteilt hatten, ward von den geistdurchdrungenen Gottesmännern, den Propheten, zur klaren Erkenntniß herausgearbeitet und ihr Zeugnis wurde wieder in die knappe Form der Weisheitssätze gegossen. So in dem bewegten Hinüber und Herüber der mancherlei geistigen Interessen Altisraels wurde das bunte Gewand der Gottesoffenbarung in Israel gewirkt, und nicht bewegte sie sich in dem toten Einerlei der schematischen Gegensätze von Partikularismus und Universalismus, Naturalismus und Moralismus, Polytheismus und Monotheismus, deren Luftmaschen die stumpfsinnige Kritik unserer Tage aus dem Webstuhl des heiligen Geistes hervorgehen läßt.

---

§ 3. Die Einkehr der praktischen Frömmigkeit in die Welt der Innerlichkeit.

Die Sprüche 24, 23—34 mit der Überschrift »Auch diese sind von Weisen«, gehören innerlich zusammen mit c. 30, 15—33; 31, 1—9, mit welchen sie auch in dem Exemplar, aus dem die LXX übersetzten, verbunden waren. Sie sind ihrerseits von der zu ihnen gehörigen Einleitung 22, 17—24, 22 u. 30, 1—14 (LXX) doch nicht so unterschieden, daß sie

nicht als die Produkte Einer Zeit begriffen werden könnten. Gemeinsam ist ihnen vor allem ein gewisser universalistischer Zug: auch wo das gerechte Gericht gefordert wird, wird dem, der den Schuldigen freispricht, der Fluch des Volkes gedroht (24, 24). Besonders charakteristisch tritt dieser universelle Charakter in den fünf sgn. Zahlensprüchen (30, 15. ff.) hervor. Menschliche Verhältnisse werden mit Beobachtungen aus dem Kreise der Natur verknüpft. So der unersättliche Mutterschoß der Unfruchtbaren mit der immer nach Wasser lechzenden Erde, dem gefräßigen Feuer, dem allumschließenden Hades: hinter der Vergleichung liegt die Ermahnung, das natürliche Eheleben in Zucht zu halten. Auch die zwei folgenden Sprüche haben das häusliche Leben im Auge, denn bei der Vergleichung des Weges des Mannes zur Jungfrau (ʿalma) mit dem Wege des Adlers aufwärts zum Himmel, der Schlange über den zackigen Fels, des Schiffes über die brandenden Wogen handelt es sich doch darum, die Notwendigkeit der Vorsicht und ruhigen Sicherheit ans Licht zu stellen; wie umgekehrt durch die Parallelisierung des zur Herrschaft gelangten Sklaven, des im Überfluß lebenden Niederträchtigen, der zur Ehe noch gekommenen Verschmähten und der an die Stelle ihrer Herrin getretenen Magd an die Unverbrüchlichkeit der sich immer wiederherstellenden Natur- d. i. Gottesordnung erinnert werden soll. Die menschlichen Verhältnisse sind auch in den beiden letzten Reihen in das Naturleben hineingeschaut, wenn die Voraussicht der im Sommer für den Winter Speise sammelnden Ameise, die Vorsicht des sein Lager in Felsen legenden Klippdachses, die Ordnung des zahllosen Heuschreckenheeres trotz des fehlenden Königs und die Klugheit der in der Könige Häuser sich eindrängenden Eidechse gerühmt, wenn die Stattlichkeit des an seines Heerbanns — wenn ʾalkum 30, 31 dies heißt — Spitze einherschreitenden Königs mit dem selbstgewissen Gang des Löwen oder Ziegenbocks verglichen wird. Sogar die Friedfertigkeit wird in dieser indirekten Ausdrucksweise empfohlen, indem an dem Ursprung der Butter aus heftig geschüttelter Milch, an dem Hervorgang des Bluts aus allzu heftig gepreßter Nase gezeigt wird, daß die Heftigkeit des Zorns den Streit zu Weg bringe. Wovon anders legt dann aber diese indirekte Redeweise Zeugnis ab, als davon, daß nun das Weltbild in diesen Vergleichungen sich zwischen den Einzelnen und seine Pflicht zu legen angefangen hat, daß das Bedürfnis entstanden ist, die Gesetze des Willens an die der Naturerscheinungen anzuknüpfen. Aber diese Ausweitung des Interesses, die Hand in Hand geht mit einer immer schärfer werdenden Zuspitzung

der Idee der Persönlichkeit, würde in das uferlose Meer des stoischen Naturbegriffs geführt haben, wenn nicht das Ich in Israel unauflöslich an die Normen der Offenbarung des persönlichen Gottes gebunden wären. Und so erkennt man wie nahe diese Zurückziehung der Individualität, die sich auch in der vorwiegenden Berücksichtigung des natürlichen familiaren Lebens offenbart (30, 17. u. a.) und in der Warnung vor dem Betrug durch Weiber und Wein (31, 1—7), sich mit der stärkeren Geltendmachung des religiösen Charakters der Moralität in Israel berührt, die in 22, 17—24, 22 zu Tage tritt.

Die Mehrzahl der besprochenen Sprüche ist ihrem Sinne nach negativ gehalten, warnend, strafend, und unterscheidet sich merklich von der positiven entwickelnden, weisenden Art der früheren Periode. Das Gleiche gilt nun von der Einleitung dazu 22, 17. ff. In materieller Hinsicht tritt hier kaum ein neuer Gedanke oder Ratschlag mehr auf: es sind die alten Ermahnungen, die Armen nicht zu drücken, ihre Grenzen nicht zu verrücken, nicht bei den Zornmütigen und Mißgünstigen zu weilen, nicht zu bürgen, vorsichtig im Verkehr mit Königen zu sein, nicht nach Reichtum zu trachten, nicht unter Weinsäufern und Huren sich finden zu lassen, Zucht zu üben an den Kindern und Gehorsam den Eltern — und dem König 24, 21 — entgegenzubringen, die hier, nur meist in prägnanterer Fassung, wiederkehren, oft geschmückt mit Bildreden und scharfer Beobachtung konkreter Lebenserfahrungen. Aber mächtiger als zuvor tritt nun das Element des Glaubens, der Religiosität hervor, breitet sich die Innerlichkeit als selbständiges Gebiet aus. Im Innern soll die Weisheit bewahrt werden, so wird sie auch auf den Lippen sein (22, 17. f. 23, 26). Um die gewisse W a h r h e i t handelt es sich, daß der Zögling Rede und Antwort stehen kann (l. c.). Um sie, die mit der Gottesfurcht eins ist, gilt es sich zu erregen, zu eifern (23, 17. f.). Und wie so die Gerechtigkeit auf ihre letzte Wurzel gebracht ist, so erscheint hier auch die Bosheit in ihrer letzten Consequenz, als vorsätzliche, gewollte — »wer Böses sich vornimmt, wird ganz und gar böse (baal mezimmoth) genannt« 24, 8 — und darum das Vorhaben der Torheit direkt als Sünde, also das moralische Verderben ist im tiefsten Grunde ein religiöses: 24, 9. Damit hat die Ungerechtigkeit an dem absoluten Charakter, der allem Religiösen anhaftet, Teil gewonnen. Aber sofort zeigt sich nun auch die mildernde Kraft der Religion. Es zeigt sich die Möglichkeit der Buße: sieben mal fällt der Gerechte, aber er steht wieder auf (24, 16). Drum gilt es nicht schlaff sein am Tage der Anfechtung (24, 10), der inneren

Not, und denen, die auf Todeswegen sind, den wankenden Gerechten zu helfen und sie zu retten: 24, 11; aber auch sich nicht zu freuen über den Fall des Feindes, sondern an den Zorn Gottes zu denken, der sich von dem einen zu dem andern wenden könne 24, 17 f. Dreimal wird in dieser kurzen Reihe an die Zukunft erinnert (23, 18. 24, 14. 20) als an die Zeit, wo Gottes Gnade und Gericht an Frommen und Bösen sich erweist: denn er ist es, der die Sache der Armen und Elenden führt (22, 23; 24, 11) und die Herzen prüft und den Menschen vergilt nach ihrem Thun (24, 12.). Und wie die Wahrheit als Quell des Handelns am Beginn steht (22, 21 vgl. 24, 3 f.) so steht die Bewahrung vor Falschheit und Lügenwort am Schluß (30, 8.). Keine Frage, diese Wahrheit ist die wesentliche Wahrheit Gottes, die in seinem Worte sich erschließt. Dieser Gedanke erfüllt den Menschen mit Grauen. Denn nicht im Sinne des Zweifelns sind die Fragen, 30, 4, gestellt: »Wer stieg zum Himmel hinauf und kam wieder herab, wer faßte den Wind in seine Hände, wer stellte alle Erdenenden fest, wie ist sein Name und seines Sohnes Name? — wenn du es weißt!« sondern im Sinn des *θαυμάζειν* als des Anfangs der *σοφία*. Dem betrachtenden Verstande erschließen sich die Geheimnisse des Schöpfungsgedankens, wie er den, den er als seines eigenen Lebens Meister erfahren hat, als den Herrn der Schöpfung erkennt; aber nur um durch diesen Blick sofort wieder auf den gewissen Grund seines Lebens und seiner Erkentnis, das Wort Gottes, gewiesen zu werden: mit den Klängen aus den Davidsliedern heißt es: »alle Rede Gottes ist geläutert, ein Schild ist er denen, die auf ihn trauen«: 30, 5 (vgl. Ps. 18, 31; 5, 13) und warnt mit einem Moses-Worte (Dt. 4, 2; 13, 1) sich selbst vor jedem Fälschen dieses Gotteswortes.

Wenn noch ein Zweifel darüber bestehen sollte, daß dies alles die Frucht der prophetischen Predigt sei, so nimmt ihn der Schlußsatz dieser Rede (30, 11 ff.), welcher das Wehe enthält über dies Geschlecht, welches Vater und Mutter flucht, sich rein dünkt ohne gewaschen zu sein, voll Stolz und Hochmut einhergeht, und die Armen und Elenden unbarmherzig von der Erde wegzutilgen strebt!

So kann man sagen, was in der zweiten Serie sich vorbereitete, ist nun in die Erscheinung getreten. Nachdem die Grundgedanken des Gesetzes sich in der Welt der äußeren Handlungen geltend gemacht haben, trieben sie die Betrachtung immer weiter in die Innerlichkeit des Herzens zurück. Dort ist der Punkt gefunden, wo das menschliche Handeln sich mit der Gottesidee berührt und durchdringt, dort in dieser Innerlichkeit

nimmt sie auch das Bild der großen Welt, das immer klarer vor dem Auge des Menschen sich entwickelte, auf und in sich zurück. Aber erst wenn beides sich aufs Innigste durchdrungen hat, wenn Gott als die treibende Macht ebenso sehr des Weltwesens als der Persönlichkeit erscheint, ist der Ring geschlossen. Wird man die dritte Reihe, deren Schluß ganz an die Weissagungsworte des Jesaia anklingen, als die Frucht der hizkianischen Zeit ansehen dürfen, so weist die letzte Stufe der Weisheitslehre an die Grenze der Geschichte Altisraels.

---

§ 4. Die Weisheit Gottes als Prinzip der äußeren und inneren Weltordnung.

Das wodurch sich die Einleitung des Spruchbuchs sofort als die letzte Form der Weisheitslehre Altisraels ausweist, ist der systematische Zug derselben. Bei den Einzelermahnungen tritt kein einziges neues Moment auf: die alten werden zusammengefaßt und verbunden und der verbindende Gedanke ist die Weisheit Gottes, welche wie die Weltordnung so auch die Regeln des menschlichen Lebens und Verhaltens festgelegt hat. Danach sucht der Mensch, auch wenn er die Tiefen und Höhen der Natur durchforscht, und die Geistesgeschichte aller nicht-israelitischen oder christlichen Völker zeigt uns ohne Ausnahme, daß die Völker mit diesem Suchen über die ursprünglichen Ordnungen ihres Volkslebens hinausgekommen sind. Am deutlichsten ist das wieder in Hellas zu Tage getreten. Das Besondere in Israels Geschichte ist, daß infolge ihres religiösen Ausgangspunktes der Erkenntnistrieb am Schluß sich wieder mit den alten Normen, dem »Gesetze«, zusammenschließt.

In Wirklichkeit deckt sich freilich der zuletzt geschlagene Kreis nicht mehr mit dem des Anfangs: das geschichtliche Gesetz Moses ist ein anderes als das Gesetz, welches den Umkreis der Pflichten der Furcht Gottes in den Spr. c. 1 bis 9 bestimmt. Jede Entwicklung ist Zersetzung, das zeigt sich auch hier; aber wenn sie wahre Entwicklung ist, ist sie auch Entfaltung ursprünglichen Keimes: und das ist nicht minder hier der Fall. Die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott hat sein sittliches Leben ganz durchdrungen, die beiden Tafeln sind aufeinander bezogen; sie können einfallen, an ihre Stelle die Tafeln des Geistes, des Herzens treten, wie dies Jeremia sowohl als Ezechiel fordern. In diesem Fortschritt liegt der weissagende Charakter der Weisheitslehre

begründet, der mit Recht gerade in diesen einleitenden Kapiteln gefunden ist. Es hat sich auf dem Gebiet der moralischen Beobachtungen und Erfahrungen eine innerliche Vertiefung und äußere Ausweitung vollzogen, die dem Vorgang auf dem Gebiet der Psalmenpoesie durchaus kongruent ist. Diese Entwicklung in die nachexzilische Zeit zu verlegen, ist absurd, widersinnig im höchsten Grade. Qoheleth ist enge gegenüber der inneren Weite der Spruchwelt: er wäre vor dem Exil schlechthin nicht zu verstehen.

C. 1—9 kommt eine direkte Beziehung auf das Gesetz nicht vor (denn 3,1 ist allgemein) ebensowenig auf das Wort Gottes, das prophetische Wort. Die Weisheit, ursprünglich die Summe der Regeln, nach denen der Mensch sich auf sein Verhalten zu den Menschen und zu der Welt versteht, ist inhaltlich mit der Furcht Gottes identisch, d. h. das Gebiet der durch die göttliche Norm bestimmten Moral und Religion fällt zusammen. Wie die Ungerechtigkeit mit der Torheit eins ist und mit ihr das Geschick teilt, über sich selbst zu fallen, so ist sie, die Gerechtigkeit, mit der Weisheit eins, die überall in den Häusern, im sozialen und politischen Leben sich geltend macht: 1,20 ff., und wie die Weisheit durch Zucht gelernt sein will, so auch die Gerechtigkeit: trotz lockenden Gewinnes führt die Torheit in das gewisse eigene Verderben, diese trotz der Rüge in Ruhe und Sicherheit vor Unglück — c. 1. Schon hier fällt der persönliche Ton auf, der den Worten der Weisheit beigelegt wird. Daß das dichterische Redeweise sei, ist natürlich keine Erklärung. Näher kommt man der Sache, wenn man darin einen Ausdruck des Bestrebens erkennt, die persönliche, individuelle Natur der Gerechtigkeit zu bezeichnen: die chokmah will zur ruach werden, d. h. erst wenn das persönliche Verhalten in seiner innersten Wurzel als Frucht der persönlichen Gottesgemeinschaft erkannt ist, ist diese Bewegung an ihrem Ziele. In c. 2 ist dies dadurch ausgesprochen, daß die Weisheit als Gabe Gottes geschildert wird, der den Weg wie der Gerechtigkeit, so der Gerechten festgelegt hat: die Weisheit ist es, welche beides, die Gottesfurcht wie die Gerechtigkeit, verstehen lehrt, d. h. zum Eigenbesitze giebt (V. 9 f.) Damit ist der Mensch bewahrt vor der Gefahr, welche durch die »bösen Leute« (V. 12) und die »Fremde«, d. h. die treulose Hure (V. 16) bezeichnet wird. D. h. wer solcher Gestalt in den Besitz der Weisheit gekommen ist, ist vor der Sünde, welche die Familie und das soziale Leben untergraben, gesichert. Das politische Leben, die Beziehung zum Königtum, tritt zurück. In c. 3. ist der religiöse Charakter

noch schärfer herausgearbeitet. Hier erscheint als ihre Wurzel der Glaube (V. 3), der auf eigene Weisheit verzichtet (V. 7), Gott mit den Erstlingen seines Ertrages ehrt (V. 9.), sich der väterlichen Zucht Gottes nicht entzieht (V. 11), weil nur durch die Zucht der köstliche Schatz der Weisheit erworben wird; Barmherzigkeit und Lauterkeit gegen den Nächsten, Neidlosigkeit gegenüber dem (Glück des) Gottlosen, und Demut — das sind die Früchte solches Vertrauens, das Gott mit Gnade und Treue (V. 3) und langem Leben und Segen belohnt. In c. 4 wird dazu noch der Mittelpunkt dieses göttlichen Lebens, das Herz, in dem das – geistige — Leben entspringt (V. 23), und die Wahrheit und Aufrichtigkeit und Sicherheit des Wandels herausgestellt.

Diese vier Kapitel enthalten in leuchtender Klarheit den Ertrag der langen Geschichte Altisraels für das höhere Leben der ganzen Menschheit. Immer wieder drängen sich neutestamentliche Parallelbegriffe auf — so für die »Zucht« das »Kreuz«. In jedem dieser Verse sind die Fußspuren der harten Führungen dieses Volkes erkennbar. Sie enthalten nicht minder eine Vorbereitung auf die Lehre des Evangeliums, als die dogmatischen Ausführungen in den folgenden Kapiteln. Das Wesentliche dieser ersten liegt doch darin, daß nun die aktive Seite des menschlichen Lebens seinen Anschluß gewonnen hat an die passive, wenn ich so sagen darf, d. h. daß nun Ein Gesichtspunkt für das ganze Leben nach seinen beiden Seiten gewonnen ist, der der sich selbst mitteilenden Gnade Gottes, die in dem Mittelpunkt der Menschen, in dem Herzen, durch den Glauben ergriffen, ihn über die Erfahrungen des Leides, wie über die Forderungen des Lebens hinaushebt und Gewißheit schafft. All dies ist freilich nur als Forderung ausgesprochen, aber auch als Forderung ists ein Riesenschritt hinaus über das bis dahin in objektiver Starrheit sich geltend machende »Gesetz«, das im Grunde erst durch dieses aus ihm herausgesetzte höhere Lebensideal als »Gesetz», d. h. als drückende Last, als bloße Summe von Geboten zu stehen kommen konnte.

Die fünf letzten Kapitel zeigen diese Gedankenbewegung nach einer anderen Seite ihrem Ende zustrebend: c. 5—7 ist die Weisheitslehre angewandt auf das konkrete Leben des Hauses und des Marktes. Schon im 2. Kapitel war der Ton angeschlagen, hier wird er erst durchgeführt: und zunächst in Bezug auf das geschlechtliche Leben: zu Beginn und am Schluß, wo die Warnung speziell sich auf den Ehebruch mit dem Weibe eines anderen zuspitzt, ist die Bezeichnung für die Hure wie für die Ehebrecherin »nokrija«, die Auswärtige, Fremde (5, 20; 6, 24)

Soll nun dieser Name darauf führen, daß hier die »Auswärtigen« als solche den Ehebrecherinnen gleich gestellt werden, daß wir also in der nachexilischen Zeit uns befinden, wo alle nichtisraelitischen Frauen aus Israel ausgestoßen wurden? Kein Unbefangener wird so urteilen, kein Wort dieser Sprüche führt auf diese Anschauung; nur daß der Ehebruch vor und nach der Ehe die Frauen den Ausländerinnen gleich stellte, insofern als sie damit von dem Volke der Verheißungen sich selbst ausschlossen, dies und nichts anderes liegt in jenem Worte. Andererseits erkennt man wohl, daß nun das nationale Interesse sich in aller Schärfe auch in der Familie zur Geltung bringt, eine notwendige Konsequenz der trüben Zeit, welche die nationalen Hoffnungen des Volkes völlig untergrub. Ein gelegentlicher Zug in dem überaus anschaulichen Bild der Ehebrecherin giebt dem auch Zeugnis. »Heilsopfer sollte ich bringen, nun habe ich heute mein Gelübde bezahlt«, spricht die Ehebrecherin (7, 14); so macht sich auch hier die private Observanz innerhalb des nationalen Cults geltend, das Opferbringen erscheint wie eine Modesache: und damit tritt die Möglichkeit der Heuchelei hervor, welche im Grunde immer ein Zeichen ist, daß die religiösen und moralischen Einzelmotive sich zu decken aufhören; in dem persönlichen Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist ein anderer festerer Vereinigungspunkt für jene beiden Lebensäußerungen gewonnen. Das zeigt sich auch an dem Lob der wackeren Hausfrau (31, 10 ff.), das innerlich sich in diese Reihe als Pendant zu der Schilderung des von der Ehebrecherin ausgehenden Verderbens (7, 1—27) stellt. Denn das Bild der ordnenden, segenstiftenden und barmherzigen Thätigkeit der Ehefrau rundet sich erst ab durch die drei Bestimmungen, daß sie voll Kraft, Weisheit und Gottesfurcht sei: also dies innerlich persönliche Moment, das sich der Anmut und Schönheit gegenüber als bleibendes Besitztum ausspricht (V. 30), bildet auch hier das zuletzt Entscheidende. Eben dahin führt die Thatsache, daß die ganze Fülle der sozialen Tugenden in c. 6 auf die Forderung der Vorsicht (bei Bürgschaft), des Fleißes, der Aufrichtigkeit und der Friedfertigkeit reduziert ist. Wo der Grund der inneren Motive des Handelns in der Weisheitslehre so fest gelegt ist wie in den vier ersten Kapiteln, erübrigt die Spezialisierung des Handelns als selbstverständlich.

Von dem inneren Besitztum der Weisheit in dem Herzen (1—4) steigt die Schilderung über der Thätigkeit derselben in der Welt zu der Beschreibung des göttlichen Charakters und Ursprung der Weisheit auf (c. 8. 9). An metaphysische Spekulationen, welche dann die Abhän-

gigkeit von griechischer Philosophie nahelegen würden, ist hier nicht zu denken. Das Interesse ist, die unverbrüchlichen Maßstäbe des gottgeordneten menschlichen Handelns festzulegen. Zu dem Ende wird gezeigt, daß Weisheit die persönliche lebendige Kraft gewesen sei, welche bei Gott als Werkmeisterin bei der Schöpfung der Welt freithätig war; denn dies Moment der Freiheit liegt in dem Worte: »ich spielte vor ihm zu aller Zeit« (8, 30), wo das Spiel im Gegensatz zur Arbeit die freie Thätigkeit bedeutet. Angewendet auf die menschliche Thätigkeit, die ja als Spiegelbild der göttlichen gilt (V. 31), liegt darin, daß auch der Gehorsam gegen den Willen Gottes nur als freier Gehorsam Wert hat. Dann aber ist dessen Begleiterin auch die Freude, wie es von der Weisheit heißt, daß sie Tag für Tag Entzücken war vor Gott, d. h. Freude sie durchdrang (l. c.). Diese freie Thätigkeit voll Lust und innerer Freude überträgt sie auf die Erde und die Menschen — in diesem Satz (V. 31) liegt der Nerv der ganzen Rede. Mit einem dem Mosessegen (Dt. 32, 27) entlehnten Bilde, wird (9, 1 ff.) ihr Weilen bei den Menschen als Errichten einer Wohnstatt für die Menschen beschrieben und als Anrichten eines (Freuden-) Mahles für alle, welche daran Teil nehmen wollen. Denn darauf kommt ja alle Gottesoffenbarung hinaus, daß die Menschen in ihr den Frieden und die Sicherheit des ganzen Lebens gewinnen, den dies Haus versinnbildet, und daß sie in dem durch Gottes Weisheit regierten Handeln sich mit sich selbst zusammenschließend, zu der Freude gelangen, deren Sinnbild das Festmahl bildet. Dieses in der eigenen freien Entschließung ruhenden (9, 11) Handelns Frucht, weil Inhalt, bildet das Leben, nicht nur das Leben in der Zeit, sondern wie entsprechend dem Anfang, den die Schilderung bei Gott genommen hat, das letzte Gleichnis von der Frau Torheit, deren Haus zum Verderben in der Unterwelt führt, besagt, das Leben ohne die Schrecken des Todes, das ewige Leben.

In dieser letzten Wende schließt sich die äußere Welt mit der inneren Welt zusammen für die Erkenntnis. Es war ein ähnlicher Prozeß, der in Hellas die Weltweisen zu der Regel: *τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν* gebracht hatte, und doch wie verschieden in seinem letzten Ziel! Der Stoa entglitt das konkrete Gesetz des Willens, es ward auf das blinde Gesetz des äußeren Geschehens reduziert. In Israel wurde auch das Gesetz der Natur in Analogie zu dem Gesetz des Willens und beide als Wirkung der Einen Gottesweisheit erkannt. Es ist der universellste Begriff des Herzens und der Welt, welcher dem

Menschengeschlecht vermittelt ist durch diese Offenbarung Gottes in Israel. Diese innerliche Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen erscheint hier unter dem Bilde der Wohnung der Weisheit Gottes bei den Menschen. Das ist die weitere Form der Erkenntnis, welche in der Sprache der individuellen religiösen Erfahrung der 73. Psalm ausgedrückt hatte: »die Nähe (qirbat) Gottes ist mein Gut, in Gott, den Herrn, lege ich meinen Zufluchtsort« (V. 28). Man erkennt, wie die Weisheitslehre in ihrem Entwicklungsgang dazu hatte dienen müssen, der ersten Erfahrungsreihe, die in der Psalmenreihe vorliegt, ein neues Moment hinzuzufügen. Dazu hatte dann auch die Zurückziehung der Weisheitslehre in die Innerlichkeit des Herzens und des Hauses dienen müssen, diesen inneren Bezirk des menschlichen Handelns zum erfüllten Gleichnis der Gottesoffenbarung zu gestalten.

Es bedarf einer weiteren Zeugenreihe, um auch die politischen Volksordnungen zum Gleichnis dieser Gemeinschaft Gottes mit den Menschen zu gestalten. Die Idee des Herzens und des Hauses Gottes wird sich erweitern zu der Idee des Reiches Gottes. Dies herauszuarbeiten ist die Aufgabe der Prophetie des Volkes Israel gewesen.

Am Ende dieser geschichtlichen Ausführung widerstrebt es mir, im Einzelnen mich mit der »kritischen« Auffassung der Sprüche Salomos auseinanderzusetzen. Es wäre auch völlig vergeblich eine Anschauung, welche alle diese Sprüche zu Denkmälern des nachexilischen, unter dem Zeichen des »Priestercodex« stehenden Nomismus macht, und z. B., um nur eins zu erwähnen, die auf den König gehenden Sprüche auf das heidnische Königtum beziehen mag (vgl. Smend, Atltl. Theol. S. 525), und, als lebten wir im Zeitalter der alten Dogmatiker, zwischen den verschiedenen Spruchreihen keinen Unterschied zu machen weiß, mit der oben skizzierten in irgend welche Beziehung zu bringen. Es mag genügen, hier am Ende noch einmal an die Ansicht des Wortführers der Kritik unserer Tage zu erinnern: »die Sprüche Salomos« — man bemerke: diese ganze vierfache Spruchreihe! -- »die Sprüche Salomos würden keine Beachtung verdienen, wenn sie auf griechischem oder arabischem Boden entstanden wären; merkwürdig sind sie in ihrer blassen Allgemeinheit deswegen, weil sie jüdischen (d. h. nicht-israelitischen) Ursprungs sind!« (Wellhausen Skizzen 1, 89).

---

§ 5. Der Ausgleich zwischen dem praktischen und religiösen Lebensideal Altisraels.

Will man sich nicht des Verständnisses der sgn. Weisheitsliteratur von vorn herein berauben, dann muß man die Analogie derselben mit der philosophischen Bewegung in Hellas möglichst gering ansetzen: denn diese Spruchweisheit ist nicht eigentlich der Ausfluß sinnender Spekulation, sondern steht im Dienste des Kampfes zwischen mitgegebenem Ethos und angeborener Physis des Volkes, welches die innere Geschichte desselben ausmacht, und sie im Grunde allein wichtig macht.

Die Sprüche sind insofern nicht anders zu erklären als die Lieder Israels. Wie diese die Erfahrungen der Frommen und des Volkes auf einen letzten Punkt, den der persönlichen Gnadengemeinschaft Gottes mit dem Volk und seinen einzelnen Frommen zurückführen, so weisen die Sprüche zuletzt auf den Punkt hin, aus dem alle Weisungen für das Verhalten der Israeliten entspringen, auf die durch die Offenbarung vermittelte Gemeinschaft des Menschen mit dem lebendigen Schöpfergott. In der immer dringender werdenden Mahnung, die Zucht nicht blos von der Menschen, sondern auch von Gottes Händen — so zuletzt ganz deutlich 3, 12 — entgegenzunehmen, liegt doch ein Moment enthalten, das zu weiterem Nachdenken anspornen mußte: die Leiden der Gerechten bildeten schon in früher Zeit den eigentlichen Grundton der Lieder. Das 'ad 'ana' des 13. Psalms ist nie ganz verstummt. In dem Maße, als nun Lieder und Sprüche sich auf den Einen Ausgangspunkt besannen, mußte doch auch die Frage entstehen: läßt sich alles Leid wirklich als vorübergehende Prüfung, wie die Lieder lehrten, oder als Zuchtmittel in Gottes Hand, wie der letzte Spruchdichter sagte, begreifen? und, da die »Zucht« die Frucht der Weisheit ist, ist etwa diese letztere d. i. die Gottesweisheit wie das allein genügsame Motiv des Handelns so auch das Quietiv im Leiden? Diese Erwägung hat das Buch Hiob hervorgetrieben, das Dulderbuch auch in Rücksicht auf die Geschichte seiner Auslegung.

Für das Verständniß ist die Thatsache erheblich, daß das Buch am Ende der Geschichte Altisraels entstanden ist, nicht wie früher wohl angenommen ward, am Anfang der königlichen Zeit, aber auch nicht in oder nach dem Exil. Die Gründe für die letztere Behauptung, welche das Buch zu einem jüdischen Gedicht macht und wohl gar in Hiob nur eine Maske des Volkes Israel erkennen möchte (Lagarde), — von den Ahnungen Stades, der hier einem Widerhall platonischer

Formen und Ideen erkannt hat, wird man absehen dürfen — sind nach J. G. E. Hoffmann (Hiob 1891) u. a. die Abhängigkeit des Verfassers von Jeremia, Deuterojesaia, ja von Sacharja. Von den angeführten Stellen (Jer. 20, 14—18. vgl. Hi. 3, 2. 11. 12. 16. ff.; Jerem. 49, 22. 16 vgl. mit Hi. 39, 27.; Jes. 35, 3 vgl. Hi. 4, 3. 4.) läßt sich aber nur das erste Paar heranziehen; und da ist es in die Augen springend, daß Jeremia sich von unserem Dichter abhängig zeigt. Denn da erscheint der Eine Vers, Hiob 3, 3, bei Jeremia in drei andere auseinandergezogen und das Wehe ergeht bei Jeremia nicht über den Geburtstag, sondern über den — bei Hiob gar nicht eigens erwähnten — Boten, der dem Vater die Kunde von der Geburt des Sohnes brachte. Ueberdies erscheint das Wehe über seine Geburt bei Jeremia erweitert durch den Gedanken 17c: daß doch der Mutterleib immer während schwanger geblieben wäre! Die anderen enthalten nichts anderes als Anklänge, aus denen nichts zu ersehen ist; der Versuch aber die »Engellehre« des Buches Hiob als eine Erweiterung der in Sacharja verwendeten anzusprechen, scheitert an dem Umstand, daß bei Sacharja — in den Gesichten — die Engel als unmittelbar eingreifend in den Verlauf der menschlichen Dinge geschildert werden, während die himmlischen Schaaren im Buche Hiob noch getrennt von der irdischen Welt erscheinen. Umgekehrt liegt die Gedankenwelt des Buches Hiob bereits hinaus über die der letzten Spruchreihe. Denn während hier die Weisheit als kostbarer Besitz mit dem Besitz von irdischen Schätzen verglichen wird (Spr. 2, 4; 3, 14; 8, 11—19) lautet der ähnliche Gedanke Hiob 28, 15—19 dahin, daß sie, die auf der Welt überhaupt nicht zu finden, auch um all ihre Schätze nicht zu kaufen sei. Dort wird der Besitz der Einen mit dem Besitz der Anderen verglichen, hier der Erwerb des Einen durch das Andere ausgeschlossen. Die Gedanken selbst unterscheiden sich nicht sehr, aber der letztere Ausdruck ist doch der schärfere, also spätere. (Vgl. Hiob 17, 5 mit Spr. 8, 25.)

Die Erkenntnis der Stellung zwischen den letzten Stimmen der Weisheit und den letzten Zeugnissen des Propheten des sterbenden Altisraels wird nun aber geradezu aufgenötigt durch den gesammten Inhalt und den Zweck des Buches Hiob. Über den letzteren wird man indessen so lange im Unsicheren tappen, als nicht die Elihureden als integrierender Bestandteil des Buches erkannt worden sind. Daß man ihre Ächtheit im Ernste hat bestreiten können, hängt wieder z. T. mit der äußeren Stellung der Reden im Buche zusammen. Denn wenn es

38, 1 heißt, »da antwortete der Herr dem Hiob aus dem Sturmwetter«, ist die nächst begründete Voraussetzung allerdings die, daß unmittelbar eine Rede des Hiob vorausgegangen ist. Diese Rede des Hiob, seine Antwort auf Elihus Reden, ist nun allerdings vorhanden. Daß man sie nicht erkannt hat, hängt damit zusammen, daß die letzten Reden des Hiob ebenso wie die des Elihu nicht mehr dialogisch eingestellt, sondern monologisch zusammengefügt sind. Die Artikulation des Ganzen scheint zum Teil noch durch in der zwei- bzw. dreimal wiederkehrenden Notiz: Hiob bzw. Elihu »fuhr fort, zu reden«: 27, 1. 29, 1; 34, 1; 35, 1. 36, 1 — das Genauere kann nur die Analyse des Einzelnen erkennen lassen. Aber schon hier läßt sich aus dem Schlußgespräch des Herrn mit Hiob wie aus dem Prolog und dem Epilog, deren Zusammengehörigkeit mit dem Dialog jetzt kaum noch Jemand bestreitet, als die letzte Absicht des Buches der Gedanke hinstellen, die von den drei Freunden, Eliphas, Bildad und Zophar vertretene ältere Anschauung Israels sowohl, als die durch Elihu verteidigte jüngere über das Verhältnis Gottes zu dem Leiden des Gerechten durch eine dritte höhere, von Gott selbst ausgesprochene zu klären: Hiob unterwirft sich dem Urteil Gottes: »ich ziehe zurück und bereue in Staub und Asche« 42, 6; Gott aber urteilt von den drei Freunden 42. 7: »Ihr habt nicht richtig von mir geredet wie mein Knecht Hiob.« In diesem doppelten Urteil liegt das andere, daß die ältere Vergeltungslehre, welche doch die Voraussetzung der Klagen Hiobs bildet, in der durch den Herrn selbst verkündeten — in dem doppelten Sinn des Wortes — aufgehoben ist. Welche ist nun diese?

Die Gedanken, welche in den drei ersten Redegängen zwischen Hiob und den drei Freunden erledigt werden, sind in der ersten Rede des Eliphas bereits vorweg angedeutet, ja es klingt sogar der Grundgedanke der Elihureden, daß das Leiden der Gerechten als Zuchtmittel Gottes gelten müsse, an (5, 17): »entziehe dich nicht der Zucht (musar) des Allmächtigen« — ein Beweis, daß die Elihureden nicht aus dem Rahmen des Ganzen heraustreten. Was macht man sich aber auch für ein Bild von der Aufeinanderfolge solcher Ideenströme, wenn man meint, daß die Anschauung der alten Vergeltungslehre neben der pädagogischen Auffassung des Leidens nicht hätte in Einer Zeit bestehen können! Seit Langem waren sie, wie aus den Sprüchen zu ersehen, im Volke nebeneinander hergegangen. Aber allerdings scheidet sich in dem Buche Hiob das Volk nun von der Anschauung, daß die Vergeltungslehre, wonach Schuld und Strafe Gottes in direktem Verhältnisse zu einander ständen,

genüge, um die Rätsel des Lebens zu erklären. Solch eine Scheidung tritt in Hellas in dem Augenblicke ein, wo die Staatsräson als mächtiger erscheint als die Rücksicht auf die Gesetze der Familienbande (die Oedipustrilogie des Sophocles, die Orestee des Äschylos), aber wie dort das Wesentliche der älteren patriarchalen Lehre in dem neuen politischen Credo dennoch festgehalten und gerettet wird (Oedipus auf dem Kolonoshügel; die Eumeniden) so bleibt in dieser religiösen Phase Altisraels auch das Wesentliche der altisraelitischen Vergeltungslehre in der durch das Buch Hiob vertretenen Lehre erhalten: so »konservativ« ist alle religiöse Entwickelung. Aus dieser Stellung der alten nnd der neuen Anschauung zu einander erklärt sich die Thatsache, daß nicht blos die Gedanken der drei Freunde sich oft mit denen des Hiob berühren, sondern auch daß Hiob (27, 7 ff.) »mit Sack und Pack ins Lager seiner Gegner übergeht« (Wellhausen bei Bleek Einl. [4] S. 541): die fast possierliche Verlegenheit der Ausleger, die natürlich sofort zum kritischen Schwerte greifen, ist nur ein Zeichen, daß die Anlage des ganzen Gedichts nicht verstanden wurde.

Auf die Klage Hiobs, daß es besser für ihn gewesen sei, nicht geboren zu werden, die sich für ihn sofort in die Frage umsetzt, warum doch Gott den Betrübten überhaupt das Leben schenke?, antwortet Eliphas mit dem Hinweise, daß die Gottesfurcht gewiß mache, es gehe kein Redlicher unter, während die, welche Unrecht säen, auch seine Früchte erndten. Das sagt ihm die Erfahrung und bestätigt ihm eine eigene Offenbarung: 1. der Mensch ist nicht gerechter als Gott, der nicht einmal seiner Engel sicher ist; 2. die frevlen Toren stürzt ihr eigenes Ungestüm; denn aus der Erde, in der sie festwurzelten, erwächst ihnen Unheil und Elend — 5, 6 lies lo = ihm, für lo̅' = nicht (Hoffmann) — denn zum Unheil sei der Mensch geboren auch wenn die bene reschef, das Feuergeschlecht — die Engel — aufwärts ihren Flug nähmen (5, 7). Eliphas rät darum schließlich dem Hiob, Gott anzurufen, der Wunderbares schaffe, weiser sei als alle Weisen, und, da er schlage und heile, seine Züchtigung nicht zu verachten; so werde Hiob noch dereinst in dem Vollbesitz des göttlichen Segens als reiche Garbe zur Tenne gebracht werden.

Diese drei Gedanken kommen nun nach einander in dem dreifachen Gesprächsgange zur Erledigung und zwar so daß Hiob jedesmal bei einem Punkt einsetzt, ihn über sich hinausführt und so innerlich überwindet. So greift er den Schlußsatz des Eliphas, daß der Mensch zum

Unheil geboren sei, heraus: der Mensch als solcher, so klagt er mit den Gedanken und Worten des 39. Psalms, ist zum Unheil geboren, ein Hauch seien seine Tage, die Unterwelt mache aller Hoffnung ein Ende. Er klagt darum zu Gott, warum er ihn so ängstige, warum er ihm nicht seine Sünden vergäbe? dann würde er doch im Frieden sterben können. Hiob erklärt hier selbst sein Leiden als ein Mittel wodurch Gott ihn prüfen will (7, 18) und wiewol er gewiß ist, daß er Gottes Worte nie verlassen (6, 10), bestreitet er dennoch die Möglichkeit seiner Sünde nicht (7, 20). Bildad aber versichert ihm, wenn Hiob rein wäre, würde Gott auf seine Bitten ihn wieder herstellen, denn die Erfahrung der Väter zeige, daß die Gottlosen wie Papyrus in ihrer Blüte vergehen, während Er den Unschuldigen nicht verschmähe. Auch hier geht wieder Hiob auf die Bedingung ein: er ist nicht unschuldig vor Gott: denn Er, der Weise und Starke, läßt den Frommen wie die Frevler schuldig werden und verderben (9, 22). Die Schuld, die unentrinnbar vor ihm steht, ist Gottes Werk: Hiob muß schuldig sein (9, 29); auch wenn er — subjektiv — unschuldig ist, was er gleichfalls sehr stark betont: 9, 21. Aber zwischen Gott und ihm besteht kein Schiedsmann, bei dem er von jenem Urteil appellieren könnte (9, 21). Hier arbeitet sich die Antinomie, auf deren Lösung das Buch hinaus will, schon heraus. Von der Nichtigkeit des Menschen im Vergleich zu dem Allmächtigen schreitet er fort zu dem Gegensatz zwischen der subjektiven Gerechtigkeit (in des Menschen Urteil) und der objektiven Rechtfertigung Gottes. Dazu kommt der Widerspruch, daß es der Schöpfer ist, welcher sein eigen Geschöpf so quält, deshalb seine Bitte, Gott möge ihm nur einen Augenblick Erquickung gewähren (10, 20). Die Widerrede Zophars lockt nun die Antinomie in ihrer ganzen Stärke hervor. Wenn Gott nur reden wollte, sagt Zophar, würdest du erkennen, daß er einen Teil deiner Schuld noch übersieht! Aber seine Weisheit ist größer als Himmel und Erde, er kennt die nichtigen schuldigen Menschen und übersieht sie und der Hohlkopf will vernünftig sein und der Erzesel, als welcher der Mensch geboren wird? (11, 12 f.) Wenn Hiob darum zu ihm sich bittend wendete, und den Trug entfernte von seinen Händen, würde er Hoffnung haben, die dem Bösewicht auf immer versagt sei. Eben das wolle er ja, versetzt Hiob, denn er wisse so gut wie sie, daß die Seele alles Lebendigen in Gottes Hand ruhe, daß alle Weisheit und Stärke in Ihm entspringe. Er mache aber alles menschliche Edle und Gewaltige und Weise zu schanden. Wenn die Freunde darum diese Weisheit nach ihrem Maßstabe

messen, zeigen sie sich in Wahrheit parteiisch (13, 8 ff.) Und dann weist er auf die Lösung hin V. 13, 13 ff.: »ich will (ʿal mah als Dittographie zu streichen) mein Fleisch in meine Zähne und mein Leben in meine Hand legen, selbst wenn er mich töten will — dennoch will ich auf ihn harren, nur will ich meine Wege ihm vorlegen. Auch das ist mir schon Rettung, denn der Frevler kommt nicht vor ihn«. Und was wird er Gott dann sagen? Daß Er ihn seine Sünde wissen lassen wolle und warum er sie strafe; warum er den — sündig unreinen 14, 4*) — Menschen innerhalb der ihm (durch den Tod) bestimmten Zeit noch heimsuche, da er doch keine Hoffnung habe nach dem Tode, wie's doch der abgehauene Baumstumpf habe? Hätte er Hoffnung auf Ablösung in der Unterwelt, dann würde er alle seine Leidenszeit abwarten — so aber lasse Er ihn ja dahin fahren, hoffnungslos, der von dem wiederkehrenden Glück seiner Kinder nichts sehe, und nur seiner eigenen Schmerzen inne werde.

Das Verständnis der Exposition in diesem ersten Gange ist entscheidend für das des ganzen Buches. Es besteht ein dreifacher Gegensatz: gegenüber dem Allmächtigen ist der Mensch als solcher nichtig, gegenüber dem Allmächtigen und Weisen ist er, auch wenn er sich subjektiv gerecht dünkt, ungerecht, also straffällig, wiewohl er sein Geschöpf ist; und wiewohl Gott die Weisheit in den Menschen selbst gelegt hat (12, 10 ff.), macht doch seine Allweisheit der Menschen Weisheit und Ruhm zu nichte. Das einzige Mittel aus dieser generellen Antinomie herauszukommen, bildet für Hiob die Möglichkeit mit Gott selbst zu reden. Dieser Wunsch selbst ist so wenig eine Versündigung Hiobs — wie Hoffmann ihn deutet, — daß an sie sich die Lösung der hier aufgestellten Antinomieen anschließen wird.

Dies Resultat schält sich blank und klar in der zweiten Wende heraus: 15, 1—21, 34. Das Stratum des Gedankenfortschritts bildet in der ersten Wende das vorausgesetzte äußere Glück der Gerechten, in der zweiten das äußere Unglück der Frevler, aber auch nur das Stratum, denn die Hauptabsicht strebt darüber hinaus. Eliphas weist auf Hiobs gottlose Reden, als ein Beweismittel für seine

---

*) Hoffmann liest: mi jitthen thaher mithame' lo' acher = „O, wolltest du mich rein sprechen statt schuldig zu erklären ohne Zaudern". Die Änderung beruht auf der Tendenz, das Bekenntnis der Sünde zu eliminieren, und auf dem Verkennen der Thatsache, daß Hiob von einer doppelten Gerechtigkeit (vor Gott und vor den Menschen) weiß.

Sünde, und auf die allgemeine Erfahrung der Vorzeit hin, nach der das ganze Leben hindurch der gegen Gott stürmende Frevler gepeinigt wird stets von Schrecken umgeben ist; sein Gut habe nicht Bestand, auch seine Kinder vergingen wie er selbst. Diesem Versuch, sein Geschick an das der Frevler zu knüpfen, begegnet Hiob mit einem sich steigernden Ausdruck seiner Gerechtigkeit und Reinheit. Die Antinomie zwischen den verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes wird von Hiob nun in Gott selbst verlegt. Veranlaßt war das bereits durch den in der ersten Wende angeschlagenen Gedanken, daß ja Gott sein eigenes Geschöpf vernichte, daß Seine Weisheit die doch auch von ihm eingegebene Weisheit des weisen Menschen zu nichte mache. Nun aber appelliert Hiob von dem in seinen äußeren Erfahrungen sich zeigenden — dunklen — Gott an den in seinem Innern ihm offenbaren Gott. Der Gott, dessen er im Glauben gewiß ist, zu dem er in den Himmel dringt, soll Zeugnis ablegen gegen den Gott, der ihn zur Zielscheibe seiner Pfeile gemacht hat, wiewohl seine betenden Hände rein gewesen sind, der sein Recht gekrümmt hat, als er ihn in seinem Netze fing. Die Kühnheit des Gedankens, die man oft bewundert hat, ist durch das Vorhergehende einigermaßen vorbereitet. Hat er um den Preis einer Unterredung mit Gott »sein Fleisch in seine Zähne und sein Leben in seine Hand legen« wollen, wie sollte er sich da nicht an einen der persönlich lebendigen Geister, die als Teil von Gott und doch in gewisser Selbstständigkeit neben ihm standen, wenden können, wie dies im 16. und 19. Kapitel geschieht? Es tritt hier die praktische Bedeutung der Engellehre zu Tage. Es ist unleugbar, daß erst gegen das Ende der Geschichte Altisraels die Anschauung von diesen göttlichen Geistern neben Gott lebendig wird; nicht als wenn dieselbe nicht schon vorhanden gewesen wäre, aber sie tritt eben in jener Zeit lebendig hervor. Das aber aus Entlehnungen aus Persien oder Babylon zu erklären, verrät ein sehr wenig sympathisches Verstehen der geistigen Entwickelung Israels. Was die irdische Welt damit an Konkretheit, Faßlichkeit einbüßt, gewinnt die überirdische, himmlische: insofern ist die Angelologie ein Zeichen des untergehenden Volkslebens. Aber andererseits, jemehr sich die Innerlichkeit als selbständige religiöse Macht ausbreitet, desto mehr gewinnt auch das übersinnliche Gebiet als Correlat an plastischer Realität für die Anschauung, und insofern ist die Angelologie Israels ein Denkmal der fortgehenden Vertiefung des Glaubenslebens in dem Volke. Der beste Beweis dafür ist gerade das Buch Hiob, denn es zeigt, daß eben

in seiner Gewissensnot er den Engel Gottes fast mit Namen gerufen hat: 16, 17 ff. »Erde, bedecke nicht mein Blut, und gieb meinem Klageruf einen Ruheort (damit sie zum Himmel dringen könne): schon jetzt — siehe! — ist im Himmel mein Zeuge und mein Bürge in der Höhe. Mein Dollmetsch ist mein Hirte (melizi rŏi: Hoffmann: 16, 20), zu Gott thränt mein Auge und er wird dem Mann vor Gott Recht schaffen und dem Menschenkind bei seinen Nächsten«; und 17, 3: »Setze doch (ein Pfand für mich ein), verbürge dich für mich bei dir, wer sollte es sonst thun, da du ihr — der Andern — Herz vor Einsicht verschlossen hast?« Es ist also der Gott der Weisheit, d. h. der offenbare Gott, der nicht wie die Freunde Nacht in Tag und Tag in Nacht verwandelt, sondern Licht licht und Finsternis finster sein läßt, an den Hiob sich wendet. Wenn es aber dennoch heißt: »Gott giebt mich Frevlern preis, es umschwirren mich seine Pfeile, er stürmt gegen mich an wie ein Krieger« (16, 11. 13 f.), so soll dadurch allerdings der Gegensatz in seiner schroffsten Form zum Ausdruck gebracht werden. Dem mal'ach meliz — denn dieser Ausdruck: 33, 23 f., ist nur aus einer Rückbeziehung auf den Bürgen und Dollmetscher 16, 20 (Hoffmann) erklärlich —, der als Anwalt und Garant Hiobs Sache vor Gott selbst führt, entspricht der mal'ach goēl, der nach seinem Tode seine Sache vor den Menschen führen werde. Seinem Wunsch, daß seine Worte in den Fels gehauen werden möchten, begegnet Hiob selbst mit den Worten (19, 25 ff.): »doch weiß ich ja, daß mein Bluträcher lebt, und als letzter wird er sich auf dem Staube erheben, und nachdem meine Haut so dahingerafft und ich meines Fleisches ledig geworden, will ich Gott schauen,*) ihn werde ich mir zur Lust schauen, ja, meine Augen sehen ihn — schon jetzt — und nicht als Fremden, schwindet gleich mein Herz in meiner Brust. Sagt Ihr nun: »wie wollen wir ihn verfolgen«, so hütet Euch vor dem Schwert, denn Grimm ist des Schwertes Antwort (l. 'anoth V. 29), daß Ihr wisset, daß es ein Gericht giebt.« Bis dahin hat sich also das subjektive Bewußtsein seiner Gerechtigkeit und seiner Glaubenszuversicht gesteigert, daß er Gott selbst in seine gerechte Sache verflicht und ihn mit sich selbst in Widerspruch bringt. Hiob hat sich (19, 21) an die Barmherzigkeit seiner Freunde gewendet, da er aber weiß, daß sie ihn schuldig sprechen, so ist, wenn er nun sich an

*) Wenn man nicht für **niqqefu zōth** V. 26 **niqpaz zōth** lesen will (vgl. 24, 24), wird man **niqqefu** auf die geheimen Mächte des Zerstörens (Delitzsch) beziehen müssen. **Zōth** ist unter allen Umständen adverbiell = so.

Gott mit dem Ausdruck seines Glaubens wendet, dieser Glaube nichts anderes als das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, das er hier festhält im Gegensatz zu dem Thun der Unbarmherzigkeit Gottes, der sein Schreien um Hilfe nicht hört, und ihn auch der barmherzigen Liebe seiner Angehörigen entfremdet hat (19, 1 ff.). So erbaut sich die innere Glaubenswelt Hiobs vor unseren Blicken, aber zugleich dringt er in das Walten Gottes ein und konstatiert auch da einen Widerspruch zwischen äußerem Schein und innerem Wesen, der zur Lösung auffordert. Daß er seinen goēl jetzt schon kennt, ja sieht, ist das Wesentliche, Erste, was als Konsequenz das Andere hat, daß er auch seines leiblichen Lebens ledig, ihn sehen wird, wie er an seinen Widersachen Gericht übt. Dieser Glaubensgewißheit liegt irdisches Leben und Sterben gleichermaßen zu Füßen: der goēl ist gleicherweise der Befreier und der Richter.

Es klingt wie ein Nachhall dieser Offenbarung von Hiobs Innerstem, wenn nun erst die Antwort auf die Reden der drei Freunde (c. 15. 18. 20) folgt: c. 21. Sie hatten auf die innere Qual des Frevlers, sein plötzliches, selbst herbeigezogenes Verderben, das Schoß und Sproß des Frevlers mit sich ziehe und auf den nur kurze Zeit währenden Jubel desselben hingewiesen, dessen Schuld Himmel und Erde ans Licht stellen werde. Die Antwort Hiobs bestreitet auch hier nur den äußeren Thatbestand: die Frevler haben keine Angst, sondern fühlen sich glücklich und sind im Besitz des Glückes, trotz ihrer Gottlosigkeit; daß ihre Kinder nach ihnen untergehen, was kümmert sie das! In Einer Grube liegen Glückliche und Unglückliche; selbst im Grabe ruhend, werden die glücklichen Frevler noch geehrt. Das heißt mit anderen Worten, der Ausgleich, den wir suchen, liegt nicht auf dem Gebiet des äußeren Lebens, sondern auf einem anderen höheren Gebiete, und die Erkenntnis desselben hat eben der vorhergehende Appell Hiobs an Gott, den innerlich sich erschließenden, wider Gott den äußerlich dunklen, unerkennbaren vorbereiten sollen.

Der Gegensatz der Unterredner ist der der anthropozentrischen und der theozentrischen Weltanschauung. Daraus geht hervor, daß zwar die Freunde nicht Hiob, wohl aber Hiob den Freunden näher kommen kann. Zuvor muß der Gegensatz erst seiner schärfsten Spitze zugeführt werden: der, welcher in dem zweiten Redegange für sein gutes Gewissen Gott selbst ins Feld geführt hat, erschauert über seine Gottverlassenheit, wird selber irre an Gott, nicht blos an dem Gott, den er wider sich zu haben gewiß ist, sondern an dem, der ihm innerlich nahe ist.

Eliphas wendet sich in seiner dritten Rede direkt an Hiob, indem er nun unverhüllt ihn in die Reihe der Frevler und Sünder stellt. Er wirft ihm Unbarmherzigkeit und Gewaltthat, ja Gottlosigkeit und geheimen Götzendienst vor (22, 24 vgl. 31, 24 f.), Darauf antwortet Hiob nicht sofort mit dem Bekenntnis seiner Unschuld, sondern, als wenn er den Faden aus seiner zweiten Rede fortspänne, mit dem Bekenntnis, daß er Gott wohl treffen und finden möchte, um vor ihm reden zu können und seine Antwort zu hören, aber es gelinge ihm nicht, ihn zu sehen und seine Unschuld, da er die Worte seines Mundes in seinem Herzen bewahrt habe (23, 12 becheqi LXX), ihm darzuthun. Dann geht er über seine frühere Spaltung in dem Wesen Gottes hinaus mit den Worten (23, 13): »aber Er ist Einer und wer will ihn aufhalten, und was sein Herz will, das thut Er.« Dieser Gedanke macht ihn erschauern: Gott hat ihm seinen Starkmut weich gemacht und ihn mit Graus erfüllt; das äußere Leid, in das seine Person gesenkt ist, kann ihm nichts anhaben, aber dies Gefühl der Einsamkeit und Gottverlassenheit beugt ihn nieder.

In diesen Versen liegt die innere Peripetie des Gesprächdramas: die Antinomie wird in das Subjekt verlegt. So schildert Hiob dann c. 24 das ungerechte erbarmungslose Treiben der Gottlosen, welche Stadt und Land mit ihrer Missethat erfüllen, ohne daß Gott darauf achte, und die mannigfaltigen Wege der Finsternis. Das Einzige, was als Gegengewicht dawider gelten könnte, ist ihr plötzliches, spurloses Ende; so gehts auch mit den Gewalthabern, scheinbar gehen sie unter dem Schutze Gottes dahin, bis sie in einem Augenblick dahin gerafft werden*). Das legt ihm Bildad sofort als Zustimmung zu dem Standpunkt der Freunde aus und mit ein Paar siegesgewissen triumphierend klingenden Takten biegt er wieder in des Eliphas allererste Rede ein: die Sterne sind nicht rein in den Augen des Allherrschers, geschweige denn der Mensch! (25, 5.) Aber Hiob denkt nicht daran, seine Sache preis zu geben. Er versetzt — denn c. 26 gehört mit c. 28 zusammen und an eine ganz andere Stelle; — »an meiner Gerechtigkeit halte ich unablässig fest, nicht tadelt mein Herz einen meiner Tage« (27, 6); nicht er, sondern seine Widersacher sollten als die Frevler dastehen, denn was

*) Die Versuchung, diese Verse 18—20 auszuschalten oder sonst um ihren Sinn zu bringen, indem sie als Einwand eines Gegners gefaßt werden, wird manchem kommen: aber in Vers 21—25 kehrt dasselbe Verhältnis in der Schilderung des Tyrannen und seines Endes wieder.

ist die Hoffnung des Gottlosen, wenn Gott ihm sein Leben nimmt? wird Gott sein Schreien hören, wenn ihn die Not überkommt? Oder kann er sich an dem Allmächtigen freuen, Gott anrufen zu aller Zeit?« (27, 8 ff.) Hier in diesem Gefühl des von Gott Verlassenseins liegt das Kriterium, nach welchem sich der Gottlose von dem Frommen scheidet. Darum schauerte Hiob zu Beginn der dritten Rede vor dem Gedanken, daß Gott ihm seinen guten Mut nehme. Ihn ergreift er nun wieder und schildert ganz in dem Tone Bildads (c. 18) den jähen Übergang in dem Geschick der Gottlosen (27, 11—23); wie er beides, seine eigene Gerechtigkeit in der Heimsuchung und das Treiben der Gottlosen bis zu ihrem jähen Ende, zusammen festhält, das bildet die letzte Antinomie, auf deren Lösung das Buch hinaus will. Sie ist das genaue Seitenstück zu der Antinomie der zweiten Wende, welche in Gott den Zwiespalt zu verlegen schien, und zu der ersten, welche mit dem Gegensatz der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit begann.

Und hier an diesem Punkte erhellt nun aufs Klarste die innere Notwendigkeit der Reden Elihus, die nicht etwa die alleinige Lösung geben (Cornill), sondern sie vorbereiten sollen. Denn Hiobs Reden führen über diese Antinomie ja gar nicht hinaus. Auch die Schlußrede des Hiob (c. 29—31) bringt dazu kein neues Moment. Er erinnert sich sehnsüchtig an die Zeit, wo er mit Gott Gemeinschaft hatte und Ehre und Recht vertrat, im Gegensatz zu dem Jetzt, wo Verachtete seiner spotten, und er Gottes Zorn an sich erfährt. Darum bittet er um Barmherzigkeit, wie er selbst sie erzeigt habe, damals als er gerecht vor sich und vor Gott wandelte und auch seine Sünde nicht verbarg. Sein letzter Buchstabe ist — wie der erste — Gott möge ihm antworten, daß er ihm seine Schritte herzählen könne.

Mit dieser und der unmittelbar vorhergehenden Rede Hiobs ist den Freunden der Boden unter den Füßen weggezogen, sie schweigen: m. a. W. von dem Standpunkt der alten anthropocentrischen Vergeltungslehre ist aus dem Wiederspruch nicht heraus zu kommen. Elihu tritt nicht ohne Absicht als der jüngere Unterredner auf; er vertritt gegenüber den Alten, die des öfteren aus der Vergangenheit exemplificieren oder sich auf sie berufen, eben die neuere Anschauung. Vielleicht liegt in der Schilderung der selbstgewissen, fast selbstgefälligen Weise Elihus ein leiser Spott über die Ausschließlichkeit, mit der sie sich geltend zu machen sucht, angedeutet: denn das letzte Wort spricht Elihu auch nicht. Seine Hauptgedanken heben sich in vierfacher Richtung heraus. 33, 12 ff.: wenn Hiob sich

darüber beschwert, daß Gott auf seine Worte nicht antworte, so weist Elihu darauf hin, daß Gott allerdings zu dem Menschen rede, nicht blos in den Träumen und Nachtgesichten, sondern eben durch den Schmerz auf seinem Lager: wenn dann ein Dolmetsch-Engel neben ihm steht (ʿalav 33, 23 wie Gen. 18, 2: Delitzsch), Einer aus Tausenden (d. i. auch nur Einer), dem Menschen zu sagen, was ihm heilsam ist, dann erbarmt er (d. i. Gott) sich seiner und spricht: »Löse ihn, daß er nicht zur Grube fahre, denn ich habe ein Lösegeld empfangen«. Das Lösegeld (kopher) ist hier gewiß nichts anderes als das Schuldbekenntnis und die Reue des Sünders (Hoffmann, dessen Deutung des ʾechad auf die Schuld (als Objekt zu meliz) indessen ganz verfehlt ist, denn die Schuld muß doch ganz bekannt und bereut sein). Die Reue erscheint aber hier als Wirkung des Gottesboten selbst: Gott selbst muß den Menschen von der Sünde abbringen: nicht ein Dollmetsch seiner Gerechtigkeit, sondern seiner Sünde soll der Gottesbote sein — so stellt Elihu den Satz Hiobs (16, 21) zurecht. Wo dies geschehe, werde Gott sich des Geprüften erbarmen. Der zweite Punkt in Elihus Rede betrifft Hiobs Klage, daß er schuldlos leide, Gott also ungerecht handle (34, 7 ff.). Auch hier appelliert Elihu an Erfahrungsthatsachen. Ist Gott Regent der ganzen Welt, — wie kann, wer Recht haßt, die Zügel des Regiments in Händen halten? Daß Gott das aber thue, zeigt er an dem Gerichte, das er hält über Könige und Völker: ja den Abfall der Missethäter von Ihm benutzt er als Mittel, um auf die Armen zu hören (V. 27 f.). Das sind Gottes wunderbare Wege, daß er auch die Sünde zum Guten wendet, das gilt, auch wenn der Einzelne das nicht erkennt und Gott nach seinem engen Begriff von Schuld und Strafe meistern will. Man erkennt, wie hier die individuelle Gerechtigkeit durch den Begriff des Weltregiments zur sozialen weltgeschichtlichen Gerechtigkeit erweitert wird. Auch hierfür hatte Hiob 12, 17 ff. bereits den ersten Ton angegeben. Elihu zieht nur die Konsequenz und biegt den Gedanken ins Teleologische um. Ganz anolog ists nun auch bei dem dritten Argument: das leere Klagen über die ungerechte Vergewaltigung der Kleinen durch die Großen kann Gott nicht als Gebet annehmen, solange nicht eine dankbare Anerkennung dessen, daß Gott seine Weisheit den Menschen ins Herz gelegt hat, damit verbunden ist (36, 10 f.): wenn also Gott Hiob nicht erhöre, so liegt es an der Art seines Betens. Auch hier macht Elihu nur die Nutzanwendung von Hiobs Gedanken (12, 7 ff.) Aber nicht blos ins Herz legt er dem Menschen die Weisheit, sondern

tritt auch in den Frommen (Propheten) den ins Unglück geratenen Königen entgegen, warnend und strafend: so werden sie dann errettet, wenn sie umkehren und sich Gott unterwerfen. Denn er errettet die Elenden durch das Elend und durch die Drangsal thut er ihr Ohr auf (36, 15). So ist alles Ihm zu Dienste — das ist der überleitende Gedanke zu 36, 26 ff. — im Reiche der menschlichen Geschicke, wie der Natur. Wie er Regen, Blitz, Donner, Sturm, Kälte bald zur Strafe bald zum Segen wendet, das ist das Geheimnis des Allweisen, Allmächtigen und Gerechten, den die Menschen fürchten.

Diese letzte Wendung in der Rede Elihus zeigt, daß die Auffassung des Leidens der Gerechten als Zuchtmittel in Gottes Hand nur scheinbar hinausliegt über Hiobs Gedanken, denn er hat ja immer die Erhabenheit der Weisheit Gottes über die Gedanken der Menschen dem Räsonnement der Freunde entgegengehalten: nur die Anwendung auf den einzelnen Fall, daß dieselbe Erscheinung seiner Allmacht zu Fluch wie zum Segen dienen können, hat er nicht gemacht. Elihu kämpft thatsächlich mit erborgten Waffen. Darum verfällt er nun auch der vernichtenden Widerrede Hiobs: 26, 1 ff.*) «Wie gut hast du den Kraftlosen geholfen, gestützt den Arm, der nicht mehr konnte! Wie klug den Unweisen geraten und Weisheit scheffelweis ausgeschüttet! Wem (aber) hast du deine Reden gehalten und wessen Geist sprach aus deinen Worten?« Und nun zeigt Hiob in kurzen Worten Elihus Rede überbietend, wie Gott nicht blos Unterwelt, Oberwelt und den Himmel in ihren Grenzen geschaffen und bestimmt, sondern auch durch seine Weisheit und Allmacht den Himmel, das Meer und die Erde erschüttern und in Ruhe setzen könne — »und das sind nur die Säume seines Waltens, ein leis Geflüster, das wir vernehmen, aber wer könnte seiner Allmacht Donner fassen!« (27, 14). Die Erde durchwühlt man nach Schätzen, — aber wo ist der Fundort der Weisheit? Im Lande der Lebendigen ist sie nicht; um keinen Schatz der Welt ist sie zu kaufen: nur Gott kennt ihren Weg und Er durchforscht sie, — aber zum Menschen sprach Er: »Siehe, Furcht des Herrn das ist Weisheit — und das Böse meiden, das ist Verstand« (c. 28.)

*) Es braucht wohl kaum noch erst gesagt zu werden, daß 26, 1 ff. als Antwort auf Bildads Rede (c. 25) absolut unpassend ist; andererseits ist c. 28 ohne Zusammenhang mit c. 27, schließt aber vortrefflich sich mit c. 26 zusammen; der Schluß ist wieder die Vorbereitung auf das Erscheinen Gottes: er klingt wie ein Verzicht auf des Rätsels Lösung, die doch kommen muß in der Rede des Herrn.

Daß nach diesen Worten weder das Selbstgespräch Hiobs noch die Reden Elihus am Platze sind, kann man nicht wohl leugnen. Nun, nachdem Hiob mit einem Verzicht auf die wirkliche Erkenntnis der Weisheit Gottes geschlossen und in der Furcht Gottes das Äquivalent für die Erkenntnis der Weisheit hingestellt hat, kann allein Gott selbst noch das Wort nehmen und damit den wirklichen Schluß herbeiführen. Daß dies von dem Dichter beabsichtigt sei, wird nicht geleugnet; inwiefern das erreicht sei, das zu erkennen, wird man in mehrfacher Hinsicht durch das Mißverstehen der letzten Rede Gottes gehindert. Freilich, wenn in dem Buche Hiob von dem Leiden des Gerechten oder von dem Glück des Frevlers als von der Hauptsache die Rede wäre, dann wäre diese Schlußrede ziemlich deplaciert, sie wäre nicht viel mehr, als ein schön geschlungener Schlußschnörkel. Aber unsere bisherige Analyse hat zur Genüge gezeigt, wie beschränkt jene Grundauffassung ist; viel universeller ist das Thema des Buches Hiob gedacht: es enthält nicht sowohl eine Theodicee als eine Theologie in nuce, eine Darlegung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen überhaupt, wie es sich in seinem Handeln und in seinem Leiden darstellt und faßt ihn zu dem Ende nicht mehr als Einzelwesen, sondern in seiner ganzen Weltstellung, und weist dementsprechend nach, daß, wie Ein Grundgesetz für sein Handeln und sein Leiden maßgebend sei, die Weisheit Gottes, dieses Grundgesetz auch das der ganzen Weltschöpfung sei. Es ist eine Weiter- und Ausführung der Grundgedanken von Spr. 8 in dem Buche Hiob zu erkennen, die zugleich die Motive der Psalmenwelt in sich aufgenommen hat. Elihu hat (c. 37) die Unterordnung der Naturerscheinungen wie der Menschengeschicke unter den weisen Ratschluß Gottes betont, und Hiob (c. 26) diesen Gedanken durch den anderen überboten, daß nicht blos die Einzelerscheinungen, sondern die ganze Welt in ihrem ruhenden, wie in ihrem bewegten Zustande dem Weisheitswillen Gottes ihren Ursprung verdanke. Daran knüpft nun c. 38 weiterführend an, indem Gott darauf hinweist, daß jedem Weltelement von Ihm seine Grenze angewiesen sei, und in der Begrenzung das Gesetz seiner Bewegung und seines Lebens, seiner Selbstentfaltung. Das ist ein anderer Gedanke, als der, den Hiob angeschlagen hatte. Er war dabei stehn geblieben, daß Gottes Weisheit der Welt ihr Dasein und Sosein gegeben, im Übrigen die Weisheit Gottes durch die Welt unmeßbar sei. In der Antwort Gottes treten die Weltelemente und -Dinge als Propheten und Dolmetscher der Weisheit auf. Das ist ein positiver Gedanke, dem gegenüber Elihus wie Hiobs Ausführung wesentlich

in der Negative bleiben. So wird dann ausgeführt, daß Gott der Erde Grenzen gegeben und ihre Säulen eingesenkt habe, wie er der hervorbrechenden Wasserflut in den Wolken droben und in den Ufern drunten feste Marken gesetzt habe, so hat er dem Lichte die Aufgabe gestellt, die Gestalt der Erde zu formen, wie das Siegel den Ton, und die Pfade der Verbrecher zu zerstören, so auch der Unterwelt Pforten gesetzt. Speicher hat er gebaut für Schnee und Hagel, sie aufzusparen für Drangsalszeit, und Kanäle für den Regen, wie einen Weg für den Blitz, auch die Wüste frisch ergrünen zu lassen. Den Gang der Gestirne hat er geordnet für die Ordnung der Zeiten auf der Erde, die dunkelumschlossenen Blitze wie die wolkengebundenen Wasser haben Teil an Gottes Weisheit.

Überblickt man diese Einleitung (38, 1—38), so erkennt man als den beherrschenden Grundgedanken die Durchführung der Teleologie bei den einzelnen elementaren Gewalten: davon war in Elihus und Hiobs Reden nichts zu finden gewesen! Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn nun ausgeführt wird (38, 39 ff.), wie Gott für die Erhaltung des Lebens bei Löwen- und Rabenjungen, bei den hilfelosen Kälbern der Felsgemsen und Hirschkühe, bei dem in der Wüste schweifenden Wildesel und Wildochs, wie bei den achtlos liegengelassenen Eiern der Straußenhenne sorge. Nach einer anderen Seite hin weist das Argument aus dem Thun des Rosses und des Adlers (39, 19 ff.): sie zeigen die Lebenskraft, die Gott in die Geschöpfe gelegt hat. Diese Schilderung bildet den Übergang zu der Darstellung der Majestät Gottes, die den Stolzen demütigt und den Gottlosen niederschmettert. Ein sichtbares Abbild dieser Erhabenheit auf Erden ist das Nilpferd, das vor dem andringenden Jordan ruhig bleibt und unnahbar ist für jeden Angriff, wie der König über alle Stolzen, das Krokodil, das aller Waffen spottet.

Die Begrenzung aller Naturgewalt, die Fürsorge für das geschaffene Leben, die Mitteilung des Lebensmuts an das Geschöpf und das hoheitsvolle Wirken Gottes gegenüber allem Geschaffenen, das sind die vier Punkte der Offenbarung Gottes, welche, zusammengehalten, den Erklärungsgrund bilden für Gottes Handeln mit den Menschen und den Bestimmungsgrund für des Menschen Verhalten im Leiden und Handeln. Da Hiob ihn so gehört und gesehen, so thut er Buße um seiner törichten Rede willen und wird der Gnade Gottes wiederum gewürdigt, sodaß er für seine drei Freunde bitten darf und auch in den Genuß der Lebensgüter wieder eingesetzt wird — das Stupendum ward zum Admirandum.

Rätselhaft an diesem Buche ist im Grunde nur das Mißverstehen seiner Ausleger. Der Aufbau ist ein vollkommen klarer: von dem Widerspruch zwischen dem nichtigen Wesen des Menschen und der allmächtigen Weisheit Gottes hebt es an; er wird hindurchgeführt bis zu einem Gegensatz in Gottes eigenem Wesen und in der subjektiven Erkenntnis des Menschen selbst; seine Lösung wird vorbereitet durch den Nachweis, daß Gott dem Menschen nahe ist auch im Leide, ja durch das Leid ihn rettet, und abgeschlossen durch den Hinweis Gottes, daß sein Wirken beides, begrenzendes und lebenerhaltendes, muterfüllendes und demütigendes Walten ist. Wahrlich, sie wissen nicht, was sie sagen, und was sie dichten, die da meinen, von einer unvollkommenen, nur halb wahren Theodicee des Buches reden zu dürfen! In der inneren Geschichte Israels bedeutet das Buch Hiob den Fortschritt der Erkenntnis, 1) daß das religiöse und praktische Lebensideal eine gemeinsame Wurzel haben, die Gemeinschaft mit Gott; 2) daß das Walten Gottes in der Geschichte nach demselben Gesetze sich vollzieht, wie das Walten in der Natur, welches als Gleichnis des ersteren, also als ihm untergeordnet zu stehen kommt; und 3) daß die Lösung der Rätsel des individuellen Menschenlebens nur im Zusammenhang mit dem heilsökonomischen Walten Gottes an der Menschenwelt möglich ist. Alle drei Punkte weisen mit Notwendigkeit hin auf eine vertiefte Fassung des Gemeinschaftsideals in Israel. Das gegeben zu haben, ist die erhabene Aufgabe gewesen, die den Propheten dieses Volkes zugefallen ist. Sie haben daher das letzte Wort in Altisrael.

III.
Das Gemeinschaftsideal in Altisrael.

§ 1. Das Volk der Gerechtigkeit.

Wenn irgend etwas die bisherige Darstellung des Entwicklungsgangs des religiösen und praktischen Lebensideals in Altisrael zu bestätigen in der Lage ist, dann ist es die Thatsache, daß der dort waltende Rhythmus sich in der Entwicklung der Weissagungsliteratur wiederholt. Das Zeitalter der Propheten steht in den Hauptdaten fest — die Anfechtungen der französischen »Jüngsten« sind nicht ernsthaft zu nehmen. Die Weissagungen der Propheten sind keine literarischen Exercitien gewesen, sondern Mächte des Lebens, und »keine Kraft zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt«. Wir haben in den Weissagungen der Propheten beides vor uns: lebendige Entwickelung und geprägte d. h. durch lebendige Voraussetzung bestimmte Form.

Jedes geschichtlich, d. i. lebendig Gewordene erwächst aus einem geistigen Untergrund, der nicht allein für die Erscheinung bestimmend ist, sondern den auch jene Lebensmacht wieder bestimmt. So ruht die tragische Poesie der Griechen auf dem althellenischen Staatsideal, — und sie hat selbst wieder dasselbe neu zu fassen dienen müssen; so ist, um an näher liegendes zu erinnern, das hellenisch-römische Lebensideal der innere Lebensgrund, aus dem die klassische Poesie unserer Dichterheroen erwuchs und doch ist sie wieder nur das Material gewesen, dem sie ihre Form aufgeprägt haben (vgl. das Verhältnis der Goethe'schen Iphigenie zu der klassischen). Etwas Ähnliches bemerkt man bei Paulus: kein Zweifel, er ist innerlich aus dem rabbinischen Judentum hervorgegangen, aber zugleich hat er diesen seinen Untergrund innerlich bezwungen und überwunden und neugeprägt, wie man das Werk Luthers ebensowohl den Tod wie die reife Frucht des katholischen Kirchenwesens nennen kann. Dieses Grundgesetz alles Werdens und Lebens, das Macchiavelli ein ritornar al segno, ein vertiefendes Rückkehren zu dem Zeichen des Ursprungs nennt, findet seine Bestätigung und Anwenduag auch auf die Lebensmächte der israelischen Geistesgeschichte. Das der Empfindungswelt der Psalmen zu Grunde liegende signum ist, wenn wir dies Re-

sultat des vierten Kapitels hier vorausnehmen dürfen, der Dekalog. Sein Licht erscheint in Davids Liedern prismatisch gebrochen und doch wieder in dem Brennspiegel der persönlichen Gottesgemeinschaft zusammengefaßt. Die Weisheitsliteratur ruht, insofern sie das durch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bestimmte Verhalten des Einzelnen zu seinem Nächsten ins Auge faßt, auf dem Bundesbuch (Ex. 21—24. 34.), dessen mannigfaltige Bestimmungen sie doch auch ihrerseits wieder in eine einheitliche Form bringt. So hat auch die Prophetie ihren besonderen geistigen Untergrund in den spezifisch religiösen kultischen Ordnungen des Volkes, welche die Kritik mit so unbedingter Gewisheit in die Zeit nach dem Erlöschen der Prophetie, nach dem Exil verlegt. Was diese widersinnige Konstruktion für Konsequenzen für das Verständniß der Psalmen- und Weisheitsliteratur habe, ist in den beiden vorhergegangenen Kapiteln gezeigt worden. Nunmehr wird es sich darum handeln, ob etwa die Literaturdenkmäler der Prophetie wirklich in das neue System sich strecken lassen. Es wird, um hier das Richtige zu finden, keines weiteren kritischen Kanons bedürfen als dessen, daß der nächste Erklärungsgrund der beste und der am fernsten liegende der schlechteste ist.

Darnach wird man auf eine Erklärung der prophetischen Bewegung aus der kananäischen oder gar babylonischen Religion von vorn herein verzichten dürfen, da das Wort nabi', wo es sich im Arabischen oder anderen semitischen Sprachen findet, als Lehnwort aus dem Hebräischen auftritt (Nöldeke). Alle Erklärungen des Wortes, sei es von nabaʿ=sprudeln, (so die meisten Älteren) oder von bō' (Kuenen), wonach es den von einer fremden Gewalt überkommenen, ekstatisch begeisterten bedeuten sollte, hat man neuerdings — mit Recht — als wider die Gesetze der Etymologie verstoßend, fallen gelassen. Darnach wäre ja immerhin noch möglich, daß jene merkwürdige Notiz 1 Sa. 9, 9: »der jetzt nabi' genannt wird, hieß ehedem roēh Seher,« zu ihrem Rechte auch in etymologischer Beziehung käme, wenn man nabi' wirklich »Seher« bedeuten läßt, wie immer der — mundartlich vermittelte? — Übergang der Bedeutung des Einen Wortes auf das andere auch sich vollzogen haben mag.*) Jeden-

*) Die durch Wellhausen aufgebrachte Unterscheidung (s. Smend atl. Theol. S. 79 ff.) der **nebi'im** als der halb heidnisch-nationalen religiösen Schwärmer und der mehr dem Einzelbedürfnis dienenden Orakelerteiler, der **roim**, ist das genaue Gegenteil der Wahrheit. Amazja nennt den Amos 7, 12 einen **chozeh**, Amos leugnet selbst ein **nabi'** zu sein: gleichwohl gebrauchen beide Ein Wort für Weissagung (**nibba'**). Es scheint, daß **nabi'** die nordisraelitische (durch Elias allgemein gewordene) Bezeichnung, wie **roeh** die judäische für dieselbe — israelitische — Sache war.

falls ist es töricht, aus der im Munde von Dienern des Ahabssohnes Joram vorkommenden Bezeichnung »dieser Verrückte« (meschugga' 2. Kön. 9, 11) für den aus den Prophetenjüngern genommenen Boten Elisas irgend ein Recht herzunehmen für die Vergleichung der Propheten mit den heulenden und tanzenden Derwischen, die jetzt soviel Glück macht. Thatsächlich macht das Leben der Prophetenjünger, das wir in den plastischen Erzählungen aus dem Kreise des Elia und Elisa ziemlich genau kennen, keineswegs den Eindruck von ekstatischem Treiben*). Es heißt das Gewisse mutwillig an das Ungewisse ausliefern, wenn man an die kananäischen Korybanten oder arabischen Zauberer sich wenden will, um das Wesen der hebräischen Propheten zu erklären. Da die anderwärts vorhandenen historischen Notizen entweder abgelehnt oder umgemodelt werden, empfiehlt es sich gewiß, diese ganze Erscheinung aus den noch vorhandenen Zeugnissen der Propheten selbst zur Darstellung zu bringen.

Legt man nun die Entwicklung der in den prophetischen Schriften sich entfaltenden Ideen als Zeitmesser zu Grunde, so ergiebt sich die Reihe: Amos und Hosea, Micha und Jesaia, Nahum, Zephanja und Habakuk mit dem Buche Jona, Jeremia, Joel, Obadja, Ezechiel und Jesaia II. Von dieser Reihe werden seitens der heute herrschenden Kritik einzelne gestrichen und ins oder hinter das Exil gewiesen: aber Anfang, Mitte und Ende dieser Reihe liegen, von einzelnen Partieen abgesehen, unverrückbar fest.

Der erste Blick auf diese Namen stellt die Thatsache vor Augen, daß keine der vorhandenen Schriften aus dem Reiche Israel stammt, auch die des Hosea nicht; denn er ist eben so wie Amos — aus Thekoa bei Bethlehem — ein richtiger Judäer. Daß er aus dem Nordreich sei, hat man aus dem jôm malkenu 7, 5 gefolgert — aber das ist gewiß ein Ausruf in dem Munde der Fürsten und nicht eine Zeitbestimmung im Munde des Propheten, der ja das Königtum des Nordreichs principiell verwirft, und also sich wohl gehütet haben wird, sich — den Propheten Gottes — in diesem Fall als Unterthanen dieses Königs zu bezeichnen. Der warme sympathische Ton der durch Hoseas Schrift geht, ist wohl erklärlich, auch wenn er kein Bürger Israels war. Ja von da aus, daß sie Judäer waren, versteht sich erst die geschichtliche Bedeutung dieser

*) Die beiden Berichte, 1 Sa. 10, 9 ff., 19, 20 ff., sagen über die Weise des „Weissagens" gar nichts. Was Saul nach 1 Sa. 19, 24 widerfuhr, ist augenscheinlich krankhaft und abnorm.

ersten Propheten, deren Aufgabe es ist, gegenüber der Zersplitterung des Volkes an die ursprüngliche und an die schließlich beabsichtigte Einheit des Volkes zu erinnern — es ist die Aufgabe aller Weissagung in Israel überhaupt, und je deutlicher man sich diese zeitgeschichtliche Funktion der Prophetie vor Augen stellt, um so heller wird auch die heilsgeschichtliche Bedeutung hervorleuchten. Sie waren die Weiser des Volkes, seine getreuen Eckarte, welche Gott berufen hatte wider die nationale Physis zu zeugen, es auf das religiöse Ethos und seine weltgeschichtliche Bestimmung hinzuweisen.

Man kann sich diese Männer nicht konkret genug denken. Sie haben wahrlich anderes zu thun gehabt, als allgemein gehaltene Bilder der Zukunft zu Pergament zu bringen. Es ist unleugbar, daß die Behandlungsweise der älteren kirchlichen Exegese ihrem geschichtlichen Beruf nicht Genüge gethan hat. Aber viel blutleerer als das Gebilde der orthodoxesten Exegese ist die Gestalt, in welcher sie bei der jetzt herrschenden Kritik erscheinen. Die Kritik macht die Propheten Israels zu Schöpfern einer neuen geistigen Religion im Gegensatz zu der früheren, halbheidnischen Naturreligion; nach ihr unterscheiden die benej Jisrael sich von den umwohnenden benej Ammon oder Moab u. s. w. nur dadurch, daß jener Stämme Gott Moloch und Kamos, und der des Volkes Israel Jahwe hieß. Aber das, wogegen die Propheten Israels kämpften, ist nicht eine altberechtigte, halbheidnische Religion, sondern der heidnische Sinn in der Übung des alten Brauchs. Um dies ans Licht zu stellen, will daher vor Allem das Material von Ideen, mit welchem die Propheten als mit zugestandenen Größen operieren, scharf erfaßt sein, und sodann will dargestellt sein, in wiefern sie die alten Überlieferungen in eine neue Form gegossen haben. Es wird sich zeigen, daß sie nach der wahrhaft geschichtlichen Anschauung im letzten Grunde die Hauptideen der alten, durch Moses dem Volke aufgeprägten Form, herausgearbeitet haben: das ideale Zukunftsbild, das schon der Weissagung des Amos zu Grunde liegt, ist nichts anderes als der zu seiner Wahrheit und damit über sich selbst hinausgeführte Mosaismus. Es ist eine Entwickelung wie bei der Metamorphose der Pflanzen: was erst Kern war, wird hernach zum Blatt und zuletzt zur — abzustoßenden — Schale.

Was trieb (c. 765) den Amos aus seinem Berufe und aus seiner Heimat nach Israel, in das Herz des götzendienerischen Volkes nach Bethel, um dort zu weissagen, daß die bamoth Isaaks und die Heilig-

tümer Israels zerstört werden sollten (7, 9)? Gewiß in erster Linie das in ihn gelegte, ihm anvertraute Gotteswort, mit dem er sich so vollständig eins weiß, daß er sogar sagen kann: »der Herr Jahwe thut nichts, er offenbare denn zuvor seinen Ratschluß seinen Knechten, den Propheten« (3, 7). Dieses Wort Gottes ist die bestimmende Macht alles dessen, was Gott thut in Vergangenheit und Gegenwart. Aber dies »Gotteswort« verfolgt immer sehr praktische Ziele. Das erkennt man auch hier. Nur noch etwa fünfzig Jahre trennen die Gegenwart des Amos von den Untergang des Nordreiches. Aber all der Schimmer der glücklichen Regierung des zweiten Jerobeam blendete den Propheten nicht. Er sah die Axt dem Reiche an die Wurzel gelegt, denn die Wurzel war faul. Er hat den Blick auf die Zeitereignisse gerichtet, als deren bedeutsamstes das Aufkommen der Assyrer sich heraushob, nach der Vernichtung des Puffers zwischen Assur und Israel, des Reiches von Damask. Assur wird von Amos nicht genannt, aber es steht im Hintergrunde. Was will nun bei solcher Lage der Dinge der Prophet aus Juda in dem Lande Israel? Man sagt: das Gericht ankündigen. So faßt der Hohepriester Amazja das Thun des Amos auch auf (7, 11), so wird auch einige Zeit hernach das Volk die Weissagung Michas von Moreseth auffassen, daß Zion, um das Licht der Völkerwelt zu werden, zuvor untergehen müsse (3, 12 ff. vgl. Jer. 26, 18). Aber Amazja sieht, wie das Volk dort, nur Eine Seite an dem prophetischen Wort: der innere Schaden, die Wunde Josephs, d. i. Israels (6, 6), und das drohende äußere Verderben treibt diesen judäischen Gottesmann nicht blos zu strafen, sondern auch zu heilen. Er will das Nordreich mit dem Südreich wieder auf Eine Basis stellen: das ist seine »Politik.« Das abtrünnige Israel soll sich erinnern, wovon es gefallen ist. Darum stellt er ihm den gemeinsamen Ursprung von Israel und Juda, und das gemeinsame Ziel des Einen Volkes vor Augen. Er als Judäer ist dazu berufen, denn in Juda hat sich die alte Tradition des Volkes erhalten.

Eben dies bestreitet nun die »Kritik.« Der Hauptstrom des nationalen Lebens pulsierte nach ihr in dem Nordreich; das Südreich bildete nur einen Annex zu dem Norden. Dieser hatte die alte, ursprünglich freie Weise des Kultus festgehalten. Was sich in Juda herausbildete, die Zentralisation des Kultus, sei eine Neuerung gewesen — Behauptungen, die alle auf einer direkten Zerstörung der Quellenaussagen beruhen. Die Kritik streicht daher in den Schriften des Amos und Hosea alle Be-

ziehungen auf Juda und David.*) Man braucht darüber kein Wort zu verlieren, sobald man sich über die geschichtliche Absicht der Propheten vergewissert hat. Sie reden alle im Namen von Gesamtisrael. Das im geistigen Sinne zu bauen, ist ihr Zweck, darum erinnern sie an Mose, weisen auf David, legen sie die Maßstäbe der Vergangenheit und Zukunft an die Dinge der Gegenwart. Bedingung dafür ist, daß ihnen die erstere in vollem Umfange präsent ist. Eben dafür hatte die Geschichtsschreibung Israels hinreichend gesorgt, wie unser fünftes Kapitel zeigen wird.

Daß wir hiermit im Recht sind, zeigt die Behandlung der fundamentalen Idee des Bundes bei den ersten Propheten, Amos und Hosea. Diese Idee wird von der »Kritik« als Produkt der prophetischen Wirksamkeit bezeichnet, vor Allem Hosea soll sie durch die Vergleichung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel mit dem ehelichen Verhältnis ins Leben gerufen haben: vgl. Wellhausen (Prol. [3] S. 437): »der Name berith findet sich bei den alten Propheten noch nicht, selbst nicht bei Hosea, der im Übrigen der Sache den schärfsten Ausdruck verleiht durch sein Bild von der Ehe. Seine Unbekanntschaft mit dem technischen Sinn von berith wird durch 2, 20 und 6, 7 so schlagend dargethan, daß sich darnach auf das Urteil über die — vermutlich interpolierte — Stelle 8, 1 wird richten müssen.« Geschichtlich liegen die Dinge aber so, daß Amos sowohl wie Hosea bereits den alten Begriff des Bundes sprengen und erweitern, indem sie ihm einen Sinn unterlegen, den er ursprünglich nicht hatte: an die Stelle der rechtlichen Bedeutung setzen sie die moralische. Die Geschichte dieses Begriffs läßt sich in ihren einzelnen Stufen verfolgen. David spricht in seinem sgn. Testament (2. Sa. 23, 5) von einem ewigen Bunde, den Gott mit ihm gemacht und in allen Lagen wohl gesichert und gewahrt hat, und beruft sich dafür darauf, daß Er ihm all sein erwünschtes Glück hat sprossen lassen. Wie hätte er von diesem Bunde mit ihm selber reden können, wenn er sich nicht als die Verkörperung der wesentlichen Interessen des Volkes Israels gefaßt hätte, dessen Begründung in der Errichtung seines Regiments sich wiederholt hat (vgl. Ps. 18)? Also schon hier liegt eine Ausweitung dieses Begriffs vor. Noch weiter zurück führt uns der Tempel des Ba'al-Berith (Ri. 8, 33; 9, 4 f. El Berith 9, 46). Da ist der Bund sicher nichts anderes, als

*) Den Aufstellungen Duhms (Theol. der Proph. S. 119) und Wellhausens (Prol. [3] S. 436) u. a. ist selbst Kuenen entgegengetreten (Hist. krit. Ond. 2, 71 Nr. 6).

das Amphiktyonenverhältnis der Stämme oder Städte unter einander, und der Bundesgott oder Bundesbaal eben der — kananäische — Gott, der als Schirmherr dieses Bundes galt. Wie nun die Zustände der Richterzeit in der Hauptsache auf einer Antithese gegen früheres beruhen — dies Verhältnis muß einstweilen hier vorausgesetzt werden — so beweist jener Ba'al-Berith allerdings indirekt für die Ursprünglichkeit der Bundesidee in Israel, indem dasselbe sich in einem Rechts-, Friedens- und Schutzverhältnis mit seinem Gotte weiß, so wie sonst Stämme unter einander in solchem rechtlich geordneten Schutzverhältnis zu einander stehen. Im Vergleich zu dieser Anschauung ist es allerdings ein Fortschritt, wenn Amos nun das Wort des Herrn verkündigt über »alle Stämme, welche ich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe: nur Euch habe erkannt von allen Stämmen der Erde« (3, 1 f.). Dies jada'ti ist allerdings, wie auch sonst, im Sinne persönlicher Liebesgemeinschaft gemeint, während die berith im alten Sinn eine Rechtsgemeinschaft im Sinne hat. Denn dies ist, wie sich zeigen wird, die Bedeutung, welche den alten religiösen Satzungen selbst zu Grunde liegt. Es ist ein Fortschritt, aber doch nur eine Entwickelung. Wäre es nun wohl denkbar, daß sie sich umgekehrt vollzog, daß erst die Anschauung einer persönlichen Liebesgemeinschaft zwischen Jahwe und seinem Volke vorhanden sein mußte, ehe die Idee einer durch ihn gegründeten Rechtsordnung die Gemüter binden konnte? In dieser Frage liegt der Gegensatz der beiden historischen Positionen, der der Kirche und der Kritik! So viel sollte jedenfalls auch bei denen, welche das Gesetz zur Schlacke der Prophetie machen, feststehen, daß damit eine Anomalie ohne Gleichen statuiert ist, wenn das Reflektierte als das Prius des Naiven angesetzt wird. Reflektiert ist aber im Vergleich zu den alten Ordnungen diese prophetische Anschauung, indem sie den persönlichen Accent in diese Ordnungen hereinträgt und damit aus jenen Ordnungen eine Auswahl trifft. Das thut auch Amos, denn er schaltet aus der Anfangszeit des Volkes Israel, welche er dem jetzigen Israel, dem Nordreich, als Ideal vorhält, den ganzen Opferdienst aus (5, 21 ff.): »ich hasse, verschmähe Eure Feste und mag Eure Festversammlungen nicht riechen. Wenn Ihr mir Brandopfer und Eure Gaben darbringt, ich habe keinen Gefallen daran, und das Heilsopfer Eurer Fetten mag ich nicht ansehen. Wie Wasser ströme vielmehr das Recht daher und Gerechtigkeit, wie ein unversieglicher Quell! Brachtet Ihr mir Opfer und Gaben in der Wüste die vierzig Jahre, Haus Israel, und trugt dabei den Sakkuth Euren König und den Kewan Euer Götzenbild (l. Singul.) einen Stern als

Euren selbstgemachten Gott?«*) Was Amos hier rügt, ist die heidnische Form des Kultus, nicht der Kultus selbst. Daß sie damals in der Wüste unverworren mit heidnischem Götzendienst waren, das ists, was er allein ihnen zur Strafe vorhalten will. Aber der Gedanke führt doch noch darüber hinaus. Ihre Kultusübungen sind nicht blos mit Abgötterei verträglich, sondern auch mit Ungerechtigkeit, steht 4, 41 zu lesen: »ja, kommt nur nach Bethel und — sündigt, nach dem Gilgal und — sündigt noch mehr, und bringt alle Morgen Eure Opfer, alle drei Tage Eure Zehnten, und opfert Dankofer vom Gesäuerten, und rufet laut von freiwilligen Gaben, denn so liebt Ihr es ja; und auch ich gab Euch,« fährt im Namen Gottes der Prophet in steigernder Ironie fort — »blanke Zähne und kein Brot, und doch bekehrtet Ihr Euch nicht zu Mir« u. s. w. Hält man diese beiden Stellen zusammen, so erkennt man deutlich, daß Amos den reinen Kultus nicht etwa verachtet oder bestreitet, aber doch zurückstellt: die individuelle Gerechtigkeit ist der primäre Faktor in dem Verhältnis des Menschen zu Gott geworden.

An dieser Stelle läßt sich nun wohl ein Blick in Gottes besondere Wege thun. An dem götzendienerischen Kult des Nordreiches, der die Folge des politischen Abfalls von der davidischen Dynastie war, kam der Unterschied zwischen rituellem Handeln und der individuellen Moralität überhaupt zu Tage. Was unter den Propheten, soweit wir von ihnen schriftliche Kunde haben, zuerst Amos ausgesprochen hat, was als Prinzip des Handelns schon dem Thun des Elia zu Grunde lag, wird in der Folge mit wachsender Schärfe, von Hosea und Micha, verkündet. Der Kultus mußte immer entschiedener ausgeschaltet werden, wenn die ideale Seite des israelitischen Volkes in das volle Tageslicht der Weltgeschichte treten sollte.

In dem Maße, als so mit dem Kultus auch der Priesterstand zurücktrat, arbeitet sich eine andere uralte Institution des Volkes hervor, auch im Bewußtsein der Propheten selbst, um schließlich die ganze alte Heilsökonomie bei Seite zu schieben, der Prophetenstand. In dem festen Gefüge der alten priesterlichen Ordnung des Volkes vertreten die

*) So in der Hauptsache nach Hoffmann (Zeitschr. für A. T. 1883). Die Fassung des V. 26 als Umstandssatz löst allein die Schwierigkeit des Satzgefüges. Die Gegenbemerkungen Köhlers (Bibl. Gesch. des Alten Testaments III. S. 58) treffen nicht, da er ja selbst die Zeit der Wüstenwanderung als eine Zeit besonderer Gnadenerweisungen Gottes von Amos angesehen werden läßt. Daß man diese Stelle als Belag für die Behauptung verwenden könne, Amos betrachte die Kultusordnung überhaupt nicht als göttliches Institut, wird jetzt wohl Niemandem mehr einfallen.

Propheten das mobile Element, nicht in Regel und Gesetz gebracht, ähnlich wie die Befugnisse der Censoren in Rom ja auch in einer gewissen Unbestimmtheit gelassen waren. Mose hatte nur die äußersten Umrisse ihrer Wirksamkeit gezogen (Dteron. 18), aber daß diese innerlich ergriffenen, in absoluter Freiheit, nach eigener Ordnung lebenden Persönlichkeiten an den entscheidenden Wendepunkten der nationalen Geschicke die heißen Forderungen des Augenblicks im Namen Gottes gedollmetscht hatten, daß sie in Folge ihrer Freiheit auch nach dem Abfall des Nordreiches als Vertreter der alten nationalen Einheit dem Volke des Nordens sich nicht entzogen hatten, das machte sie zu den lebendigen Unterpfändern der ununterbrochenen Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke. Man vergegenwärtige sich nur: ein Königtum, nur auf die persönliche Machtstellung der Inhaber der Krone bedacht, ohne Sinn für die wahre Eigenart und den Beruf des Volkes, ein Priestertum ganz in die irdischen Interessen seines Standes und des Königtums versenkt (Am. 7, 12 f.), das Volk zerklüftet und bedrückt und mißleitet von seinen natürlichen Führern, wie sollte da nicht ein Stand, wie der der Propheten es war, getragen und gehalten von einer kleinen Gemeinschaft — die sieben Tausend des Elias — den Anschließungspunkt bilden können für die Reformversuche der Propheten Judas? Auf sie, als auf die ununterbrochene Reihe von Zeugen des lebendigen Gottes, neben den Nasiräern, den schweigenden Bekennern des enthaltsamen Lebens, den »Protestanten« der That neben den »Protestanten« des Wortes, weist dann auch Amos hin: »ich erweckte aus Euren Söhnen Propheten und aus Euren Zöglingen Nasiräer, aber ihr gabt den Nasiräern Wein zu trinken und den Propheten befahlt ihr: weissaget nicht« (2, 11 f.).

Nimmt man nun dies alles zusammen: eine gemeinsame leuchtende Vergangenheit voll von Erweisen der Herrlichkeit Gottes, der sie aus Ägypten geführt, in der Wüste geleitet und in Kanaan angesiedelt hatte (2, 9 f.), in der Gegenwart eine Summe von geistigen Gütern, niedergelegt in den Liedern und Sprüchen seiner Frommen und Weisen, gehalten von dem lebendigen Zeugnis Gottes durch die Propheten, dann konnte wohl der Versuch der judäischen Propheten Amos und Hosea, des Nordreichs Bewohner an das dem gesammten Volke mitgegebene Ziel zu erinnern und ihre Gegenwart und unmittelbare Zukunft als die Folge des Abfalls von ihrem Ursprung und Ziel verstehen zu lehren, nicht von vorn herein als aussichtslos erscheinen. Es handelt sich in der That um die Bekehrung zu dem lebendigen Gott (4, 12, vgl. Hos. 6, 1), das ist, (so haben jedenfalls die Propheten angenommen, ob mit Recht, lassen

wir hier noch dahin gestellt,) um die Rückkehr zu der ursprünglichen Ordnung des Volkes. Wie lebendig ihnen die Gesammtgeschichte desselben vor Augen stand, erkennt man auch daraus, daß sie eben aus ihr die Maßstäbe für die Beurteilung der Zukunft nahmen. Wenn diese Bekehrung nicht erfolgt, dann wird Israel wieder, was es war, der Knecht eines anderen Volkes, wie damals als es in Ägypten schmachtete: wenn es nicht im Guten zu seinem Anfang zurückkehrt, dann im Bösen: an die Stelle Ägyptens tritt Assur: dahin wird es verbannt, wenn es in seiner Sünde, die es den anderen Völkern gleich macht (9, 7), beharren sollte (6, 14, 7, 17. vgl. Hos. 8, 13.). Aber — und hier tritt der Prophet nicht blos als der Rüger, sondern auch als Dollmetsch der Wege Gottes mit seinem Volke auf — auch diese Strafe soll dem endlichen Heil des Volkes dienen. Wenn es auch unter allen Völkern, dem Völkertum als solchem, gesiebt d. h. zerstreut wird, dies Gericht soll doch nur dazu dienen, in ihm die Guten von den Bösen zu scheiden (9, 9. vgl. Hos. 2, 10. ff.). Die Gerechten werden in dem wiederhergestellten Reiche der zerfallenen Hütte »Davids« — der vermutete Plural: die »Hütten« giebt keinen Sinn — zu einem Reiche des Friedens und Segens Gottes verbunden sein, dem auch die nahen (Edom) wie fernen Völker unterworfen sein werden (9, 11. ff.). Dem innerlich allgemeinen Reiche der Gerechtigkeit entspricht das äußerlich allgemeine Weltreich des Friedens: die Ordnung Moses der Ordnung Davids.

Die oben skizzierten Grundgedanken bilden die Bausteine des prophetischen Systems: sie kehren in allen Schriften wieder. Bei Amos liegen sie in elementarer Weise über- und nebeneinander: man erkennt, daß es der Anfang einer großen geistigen Bewegung ist, die Amos inauguriert. Diese unmittelbare Weise der Darstellung entspricht der Weise, wie in den ersten Liedern und Sprüchen Israels die ersten Erfahrungen und Erkenntnisse seiner Frommen sich Ausdruck geben. Und auch darin bemerkt man den parallelen Entwicklungsgang, daß im Laufe der Jahrhunderte die einzelnen Elemente fester zusammenrücken, mit einander verschmelzen. Die Anschauung wird nicht innerlich verschieden, aber einheitlicher. Am Ende steht das Bild des Reiches des Davidssohnes, in welchem das geistgetragene Wort Gottes die Menschen zu einem neuen, aus dem Glauben geborenen Leben der Gerechtigkeit bestimmt. In dem Bilde dieses Reiches laufen zuletzt alle Erfahrungen, Ideen und Ideale dieses Volkes zusammen und werden dadurch selbst zur Weissagung, daß und insofern sie auf dieses höchste aller Ideale hinstreben. So stand am Ende der

Psalmenreihe Altisraels die Grunderfahrung der unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, und des Volkes ganzes geistiges Leben und Erfahren hatte sich da hineingelegt: so war der Schluß aller Erkenntnis über das Sollen des Menschen das Bild der wesentlichen Weisheit Gottes, an welcher teilnehmen dasselbe bedeutete wie gerecht leben. Mächtiger als diese beiden Strömungen erwies sich das von den Propheten entwickelte Gemeinschaftsideal, dessen Kern in der Offenbarung lag, daß Gott selbst mit seinem Geiste und Worte nicht blos dem Volke, sondern allem Völkertum inne wohnen und walten müsse. Es ist die schlechthin universelle Form, in der dies Volk die ihm von Gott zugewiesene schließliche Bestimmung zum Ausdruck gebracht hat.

Für die genaue Fixierung dieser Endweissagung ist aber die Festlegung ihres Anfangs unerläßlich.

Man hat von Amos die Literatur Altisraels anfangen lassen wollen und sich dann wohl gewundert, daß sie gleich in so vollendeter äußerer Gestalt auftritt (R. Smith). Es ist, auch rein literarisch angesehen, eine Anomalie, Amos an die Spitze zu stellen. Aber wie er selbst von einer geschlossenen — sei es nun mündlich oder schriftlich, aber, jedenfalls irgendwie fixierten Thorah redet (2, 4), so ist ihm auch David nicht blos ein für die Geschichte des Volkes bedeutsamer Name, sondern er kennt ihn auch als den Liederdichter (6, 4. »sie reißen die Saiten auf der Zither wie David« — das letztere Wort ist zur ersten Hälfte zu ziehen: singen, spielen und dichten ist in den ersten Zeiten nicht zu trennen). Mehr noch als diese gelegentliche Notizen beweist der ganze Tenor seiner Rede, daß er sich ebensowohl auf die dichterische Weise (vgl. die Qinah 5, 1 ff.) wie auf die Kunst des maschal (5, 13 ff.) versteht. Er ruht auf den Liedern Davids so gut, wie auf den Sprüchen Salomos und jenen Liedern aus der Gemeinde der Frommen, in denen die Psalmen König Davids wie die Weisheitssprüche seines Sohnes wiederhallen: ja auf sie blickt er vornehmlich, sodaß man sagen könnte, er spricht in ihrem Namen; denn darauf kommt es ja hinaus, daß er die Scheidung vollziehen will zwischen dem Rest der Frommen in Israel und den dem Verderben geweihten Gros des Volkes. Darum hebt er an mit der Schilderung des allgemeinen Gerichts über die Nachbarvölker, Damask, Gaza mit Ekron, Askalon und Asdod, Tyrus, Edom, Ammon, Moab. Von diesem Gericht, — Assur ist gemeint als dessen Vollstrecker, wird aber nicht mit Namen genannt, — wird auch Juda keine Ausnahme bilden, weil es Gottes Gesetz verlassen, noch auch Israel, weil es Seinen Namen ent-

weiht hat. Es will wohl Gottes Wort nicht hören, aber es soll nicht darum herum kommen, denn dasselbe muß laut werden, wenn denn nicht durch die eigenen Propheten, denen sie den Mund verschlossen haben, dann durch einen Judäer wie Amos: Gott macht sich auf, angesichts der Völker von Ägypten und Damask, der beiden Zeugen der Herrschergewalt Gottes, in alter und jüngster Zeit — Damaskus Stern erblich vor der aufgehenden Sonne Assurs — Israel zu vernichten, wenn auch so, daß ein kleiner Rest übrigbleibt, so wie ein Hirt zwei Schenkel und das Ohr allein (lebad statt bedal — Hoffmann zu 3, 12) rettet, während über den Altären Bethels wie über den üppigen Häusern derer, die den Geringen drängen und den Armen knicken, das Gericht ergeht (1, 2—4, 3).

Bis hierher geht die erste Wende, die ganz erfüllt ist von der allgemeinen Drohung des Gerichts. In der zweiten, 4, 4—5, 15, wird das religiöse Moment herausgehoben: es gilt dem drohenden Gerichte Gottes gegenüber die Scheidung innerlich zu vollziehen durch Erkenntnis des richtenden Gottes. Es ist umsonst, all das götzendienerische Thun zu Bethel und Gilgal und Beersaba: den Schöpfer der Berge und des Windes, der seine Gedanken dem Menschen (durch die Propheten) offenbart (4, 13) und richtend über die Höhen der Erde einherschreitet, den Sirius und Orion schafft, und das Licht wie das Meer in seiner Hand hat, den gewaltigen Gott des Himmels — das bedeutet Jahwe Zebaoth — gilt es zu suchen, d. h. was dasselbe ist, das Gute zu suchen und nicht das Böse, damit der Herr den Rest Jacobs begnadige.

Dieser Aufforderung zur Buße tritt in der dritten Wende (5, 16—6, 14) die Schilderung des unaufhaltsam nahenden Verderbens gegenüber, welches das Volk als ganzes treffen wird. Der »Tag des Herrn« wird wider Erwarten und plötzlich kommen, und wegen ihrer Ausländerei in ihrem Götzendienst sollen sie ins Ausland: die Jungfrau Israel, also das Volk als solches, fällt (5, 1—3 zwischen 6, 8 u. 9 gehörig), denn man verwandelt dort Gerechtigkeit in Wermut und hat das Richtige lieb: so wird dann dieses Volkes Dränger kommen.

In dem Schlußworte (c. 7—9) wird das Ziel des Gerichts entfaltet: trotz des zeitweiligen Aufschubs vollendet es sich in der Vernichtung der Opferstätten Israels und des Hauses Jerobeams, der Gefangenführung und Hinmordung des Volkes und vor Allem in dem Zurückweichen des Wortes Gottes aus des Volkes Mitte. Aber, wenn dann das »sündige Königreich« vertilgt ist, wird es sich zeigen, daß es zerstreut ist unter die Völker, um in sich die Scheidung zwischen Gerechtem und Ungerechtem vollziehen

zu lassen. Das so geläuterte und wiederhergestellte Volk wird siegreich in der wiedererstandenen Davids-Hütte unter dem Frieden und Segen seines Gottes wohnen.

So schreitet, fugenartig, indem eine Stimme nach der anderen hervortritt und die früheren in sich aufnimmt, die Verkündigung vor, und zeigt zuletzt als von vornherein beabsichtigtes Ziel die Verheißung, die man also nicht — mit Smend (l. c. S. 172) — als sekundäres Moment bezeichnen darf.

Die kurze Inhaltsangabe zeigt besser als alles Räsonnement, daß wir hier das erste Flügelschwingen des in die Lüfte steigenden Aars vor uns haben; auch darin offenbart es sich, daß die verwendeten Maßstäbe des Propheten dem Bereich der individuellen Gerechtigkeit angehören, selbst bei dem Drohwort über die fremden Völker (c. 1). Daß er aber dennoch in dem Mittelpunkt des religiösen Lebens steht, zeigt sich dann darin, daß er das Vertrauen auf eigene Kraft als den letzten Grund ihrer hoffnungslosen Lage aufdeckt (6, 8 ff.), und hinwiederum die Bekehrung zu dem lebendigen Gott — im Glauben — als das einzige Rettungsmittel kennzeichnet (5, 4). Aber man sieht wohl, alle diese Begriffe behandelt Amos als selbstverständliche, bekannte: das, was er will, von Israel retten, was noch zu retten ist, durch Geltendmachen des dem ganzen Volke gemeinsamen Ausgangspunktes und Zieles — eine wahrlich *sehr* verständliche »Politik« — ist zuletzt nichts anderes, als was in Israel durch die leise Minierarbeit seiner Sänger und Weisen vorbereitet war: es ist die Anwendung der scharfen Unterscheidung zwischen den Frommen und Gottlosen, die nunmehr aus der Heimlichkeit des privaten Lebens in das öffentliche tritt, auch dies eine *sehr* verständliche Wendung.

Hoseas (c. 750) Weissagung erscheint in aller Hinsicht als eine Fortbildung von der des Amos; die »Kritik«, welche den rechten Maßstab für Unterschiede und Ähnlichkeiten auch in kleinen Dingen nicht sicher anzuwenden versteht, hat den Unterschied zu einem Gegensatz aufgebauscht (Duhm). Aber auch bei Hosea muß man die Schrift als Ganzes zu verstehen suchen. Denn in welchem Zeitraume sie auch gesprochen sein mögen, so wie sie jetzt vorliegen, bilden alle Weissagungen ein Ganzes, und dieser Gesamtsinn will zuvor ans Licht gestellt sein, ehe man die Interpolations- oder Additionshypothese zu Hülfe rufen darf, ehe auch die historische Festlegung der einzelnen Stücke, z. B. bei Jesaias, unternommen werden darf: über diesen Kanon sollte billiger Weise kein Streit sein. Dieser Blick aufs Ganze läßt manchen scheinbaren

Anstoß verschwinden, der nicht selten die Ausleger vorschnell zur Annahme von »Störungen des Zusammenhanges« veranlaßt hat. Mit dem kyklischen Gange der Weissagungen, die der bereits oft hervorgehobene fugenartige Charakter derselben mit sich bringt, ist die Notwendigkeit solcher scheinbaren Wiederholungen gegeben. Man erkennt wiederum gerade daran, wie nahe die schriftliche Fixierung dem Tenor der mündlichen Rede kommt. Denn man wird es nur als Ausdruck des Verzichts auf das Verständnis der gegebenen literarischen Größen faßen dürfen, wenn nach dem Vorgang Lagardes Smend sich zu der Behauptung versteigt: »Die prophetae posteriores sind so wenig wie die prophetae priores in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen, sondern dem Verständnis der jüdischen Leser überhaupt und namentlich dem Bedürfnis der gottesdienstlichen Vorlesung angepaßt« (S. 183). Grade Hosea ist ein Beweis, daß der Text, von einzelnen Dunkelheiten, die eben für die Integrität des Ganzen zeugen, abgesehen, uns in der Hauptsache durchaus intakt vorliegt.

Daß die Verse 1, 2—2, 3 das Thema des Buches enthalten, ist einleuchtend: »Gottes Wege mit seinem Volke« ist der Grundgedanke. Für denselben verschlägt es sehr wenig, ob die Ehe des Propheten mit dem ehebrecherischen Weibe ein wirklicher oder blos gedachter Vorgang ist: spricht für das erstere der rätselhafte Name des Weibes — aber welche Frau in Israel hat je Gomer bath diblaim geheißen? — so für das letztere der jedenfalls symbolische Name ihrer drei Kinder Jesreel, Lo-Ruchama, Lo-Ammi. Aber der fast komische Eifer, der bei dieser Frage entwickelt ist, ist überflüssig, da unter allen Umständen es sich doch um eine symbolische Beziehung handelt, auch wenn das Handeln selbst dem Bereich der Wirklichkeit angehört. Und zwar steht 1, 2—2, 3 von der ehebrecherischen Art der Mutter, d. i. des Reiches Israel, als solcher, wie von den Folgen, welche der durch den Ehebruch bezeichnete Abfall der Kinder, d. i. der Bewohner des Landes, und von der durch Gott selbst herbeigeführten Wendung ihres Geschickes zu lesen, doch nur in ganz allgemeinen Zügen: die Blutschuld, die das Haus Jehus in der Ebene Jesreel durch die Vernichtung des Hauses Ahabs auf sich geladen, fällt auf das Haus Jehus zurück; dem Königtum in Israel soll ein Ende gemacht werden, Israels Bogen wird zerbrochen. Keine Gnade findet Israel mehr in Jahwes Augen, während Juda noch eine Hülfe hat in seinem Gott; das Volk wird aufhören Gottes Volk zu sein. Wenn es bis dahin gekommen ist, werden Israel und Juda —

zahllos wie der Sand am Meer — sich wieder unter Einem Gott als dessen Kinder und unter Einem König vereinigen; nennet Eure Brüder: »mein Volk« und Eure Schwester: »Begnadete« (2, 3). Dies ist die Weissagung Hoseas im Kleinen; man mag daraus entnehmen, wie notwendig die Erwähnung Judas (V. 1, 7) und die Schilderung der Restitution Israels (2, 1—3) hier ist: die Kritik entfernt sie als »den Zusammenhang störend!«

Nun schildert der Prophet den Ehebruch der Mutter, d. h. den Abfall des Landes und seine Wiederherstellung im Einzelnen (2, 4—3, 5): wie das Land den Buhlen, d. i. den falschen Götzen, nacheilt, von denen es all seinen Wohlstand und Reichtum empfangen zu haben wähnt, tritt ihm Gott entgegen, nimmt ihm seine Freudenfeste und seine Früchte, macht es zur Wüste. Aber die Wüste erinnert den Propheten an die Führung des alten Volkes durch die Wüste, und wie Gott das Volk damals an sich gewöhnt hat, so soll es auch jetzt geschehen. Freundlich will er dort mit ihm reden, Trübsalsthal zur Hoffnungspforte machen, im Friedensbund will er sich — wieder — mit ihr verloben in Gerechtigkeit und Wahrheit und Treue, und dieser neue Bund wird nun Himmel und Erde mit umfassen. Das Volk wird wieder sein Volk, das Gnade gefunden hat in seinen Augen.

Wie dieses Wiederannehmen sich vollzieht, was von Seiten des ehebrecherischen Weibes dafür geleistet werden muß, zeigt 3, 1—5. Der Prophet erkauft sich sein Weib (denn daß es dasselbe sein muß, wie die (1, 3) Gomer bath Diblajim genannte, geht doch aus der Vergleichung: »von ihrem Freunde geliebt und doch ehebrecherisch, so wie Jahwe die Kinder Israel liebte, aber sie wandten sich anderen Göttern zu« (3, 1) hervor,) um 15 Sekel und $1^1/_2$ Gomer Gerste, d. i. wohl 30 Sekel, nach Ex. 21, 32 der Preis eines getöteten Sklaven, und knüpft nur die Bedingung daran, daß sie ihm lange Zeit treu und keines anderen Mannes sein soll; aber auch der Prophet will ihr die Treue halten. Ohne Bild: Lange Zeit soll das Volk — im Exil — lernen, sich des Götzendienstes enthalten, d. h. ohne König und Fürsten, Opfer und Altar, Ephod und Teraphim sein, darnach solle das aus der Sklaverei befreite Volk zurückkehren zu Jahwe, seinem Gott, und zu David, seinem König, und hinbeben zu dem Herrn und seinem Segen — am Ende der Tage.

Man vergesse es nicht, es ist der Judäer Hosea, der hier zu dem Nordreiche Israel im Namen seines Gottes redet. Noch schärfer, als bei Amos, ist hier die religiöse Seite in den Mittelpunkt gerückt: auch

die Blutschuld seines Königshauses gilt als die Folge des Abfalls: Jesreel ist der Sohn der Ehebrecherin. Es giebt nur ein Mittel, von dieser Schuld los zu werden, von dem Königtum, so wie es ist, und von dem Götzendienst zu lassen, und zu Jahwe zurückkehren. Aber andererseits, wie eben der Ort, der die Sünde des Hauses Jehu sah, Jesreel, der Ort auch der Wiederherstellung wird (2, 2), so soll auch die Zeit des Elends das Mittel werden zu der Wiederherstellung; dann soll es seine zweifache Sünde abwerfen lernen, um aufs Neue zu seinem Gott zurückzukehren. Kein Zweifel, Juda ist der Punkt, wo dieser neue Bund geschlossen wird, aber das Juda, wie es jetzt ist? Von Zeit zu Zeit blickt er auch auf dieses Volk, um schließlich das gemeinsame Endgeschick Beider hervorzuheben. Zunächst gilt es Israel, zur Umkehr zu bringen.

Denn dahin zielt Hoseas Wort sowohl wo es rügt als wo es verheißt. Beides geht in den ersten Kapiteln noch zusammen. Nun aber, wo er ins Einzelne geht, — die Kinder kommen an die Reihe nach der Mutter, die Menschen nach dem Lande — tritt auch die Rüge für sich heraus: 4, 1—6, 3. Er geht auch hier von dem Kern der Sache aus, von dem religiösen Abfall. Schuld daran sind die Priester. Sie stehen so sehr im Vordergrund der Rede, daß man diesem Abschnitt die Überschrift geben kann: das Volk und seine Priester! Man erkennt, wie das prophetische Wort immer dringender wird. Amazja, der traurige Oberpriester in Bethel, hatte dem Amos wehren wollen: »dies ist des Königs Heiligtum, geh nur, Seher, und iß, d. h. verdiene dein Brot in Juda« — er hatte kein Verständnis für die treibende Gotteskraft in Amos, meint wohl, er sei, wie sie, ein Prophet gegen klingende Münze! Amos stört ihm den Kirchhofsfrieden, der sich trotz der lauten Feste über das Nordreich gelegt hat. Aber Amos war nur der Sturmvogel: in Hosea fällt der heulende Sturmwind selbst in das Tauwerk des Schiffes: die Priester tragen die Schuld an dem inneren Verderben des Volkes, welches das äußere Unheil nach sich zieht! Die Priester mochten wohl, als sich das Nordreich von dem davidischen Königshaus trennte, dem nationalen Impulse gefolgt sein, welche die ganze Masse bewegte; wie viele mögen guter Absicht gewesen sein! Aber es zeigte sich, daß ein Paktieren zwischen nationalen und religiösen Motiven unmöglich, daß sie mit ihrer Nationalitätsidee vor der ursprünglichen Hoheit des alten Mosaismus immer kleiner wurden! Als sie sich darauf beschränkten als allzeit bereite Diener des nationalen Ethos — so wie es sich in Nord-Israel darstellte — ihr Brot zu verdienen, da hatte ihr Amt seinen

Sinn verloren. Wo es mit dem Priesterstande dahin gekommen ist, schlägt die Todesstunde für ein Volk. Sie markiert Hosea, wenn er nun den Priestern vorwirft, daß sie ihrem wahren hehren Berufe, das Volk an das Gesetz zu gewöhnen, untreu geworden sind: aus dem Volke ist Wahrheit und Barmherzigkeit, weil Gotteserkenntnis, geschwunden, Fluchen und Lügen, Mord und Diebstahl und Ehebruch machen sich breit, selbst das Land mit den Thieren welkt — unter dem Strafgericht Gottes — dahin. Doch darf man nicht tadeln noch schelten: »aber mit dir habe ich zu hadern, Priester!« (l. ʿimmecha ribi hakkohen 4, 4b: Oort) »und wanken sollst du am Tage und wanken soll auch mit dir der Prophet zur Nachtzeit!« Das Volk sinkt dahin, weil es keine Erkenntnis (daʿath) hat, denn »du — Priester — hast sie ihm vorenthalten . . . und das Gesetz deines Gottes vergessen!« (4, 4 ff.). So sind denn die Priester schuld, wenn nun das arme verblendete Volk hingeht und seinen Klotz befragt und auf den Höhen und unter den grünen Bäumen opfert. Wenn nur Juda sich nicht auch versündigte in Gilgal und Bethel! Ephraim ist ein Götzengeselle geworden, er wird straucheln und fallen ob seiner Opfer, und Juda mit ihm. Opfer halten die Gerichte Gottes nicht auf. Seine Gottlosigkeit ist die Ursache der Ungerechtigkeit, die in Israel wie in Juda im Schwange geht. Darum kommen Gottes Gerichte über beide, erst heimlich (Motte, Wurm 5, 12) dann, da das Volk um Hülfe nach Assur zum König »Streithahn« schickt, offenbarlich (Löwe 5, 14), bis sie in ihrer Not ihren Gott suchen werden. Und nun löst sich diese scharfe bittere Anklage — von elegischem Tone (Ewald) merkt man wenig — in der Aufforderung: »kommt, wir wollen wieder zum Herrn gehen, denn er hat zerrissen und wird uns wieder heilen, er schlug und wird uns wieder verbinden.«

Nach den religiösen kommen die politischen und moralischen Zustände an die Reihe, auf die Priester folgen die Fürsten (6, 4—9, 9). Hat Hosea zuvor von dem Mangel an rechter Erkenntnis Gottes gesprochen, so nun von dem Mangel an praktischer Liebe (chesed), und was er nun zu sagen hat, gilt beiden, Ephraim und Juda (6, 4; 8, 14), wiewohl auf Israel in erster Linie das Auge des Propheten gerichtet ist. Auch hier legt er den Finger auf die fundamentale Ursache: sie haben wie Adam die Ordnung Gottes übertreten, wider Gottes Gesetz gesündigt (6, 7; 8, 1), »wie Adam,« d. h. natürlich nicht nach Menschen oder gar nach der Heiden Weise, denn hier soll ja das Besondere der Verschuldung Israels betont werden, und gerade dafür bietet das

Menschen- oder Heidentum keine Analogie. Nein, ihre sündige Art weist auf einen ersten Fall zurück, und wie an der Spitze der Menschheitsgeschichte dieser Eine Fall Adams steht, so steht am Anfang der Sünde Israels der Abfall des Einen Mannes, Jerobeams: das ist die Ursache, daß Gilead eine Stadt der Übertreter geworden ist, das Land den Raubzügen der Priester verfallen und Ephraim verunreinigt, selbst Juda in das Verderben mit hineingezogen worden ist (6, 7 ff.). Gewaltthat und Trügerei füllt nun das Land, an der Spitze der König mit den Fürsten: die Lüge gegen Gott führt sie zu der Lüge gegen einander: sie sind wie ein glühender Ofen, den der Bäcker zu heizen nur aufhört, wenn er den Teig kneten will. So haben sie es eilig in der Fieberhitze ihrer Wut, davon ihr Inneres erglüht, so verzehren sie ihre Könige, keiner ruft den Herrn an, und in der Glut ihrer Wut wird das Volk selbst zu Asche verbrannt*): wie ein Kuchen, der nicht gewendet wird, wie eine herrenlose verlockte Taube, wie ein trügerischer Bogen, der in der Stunde der Entscheidung versagt — so ist Ephraim; und bei allem kehrt immer der Kehrvers wieder: »mich haben sie verlassen,. mich rufen sie nicht an, der ich sie doch unterwiesen und ihren Arm stark gemacht habe: Könige haben sie sich gemacht — doch ohne mich, Fürsten — aber ich weiß davon nicht; aus ihrem Silber und Gold machen sie sich Götzen — das Kalb Samariens — aber es ist kein Gott, Wind säeten sie, Sturm werden sie erndten.« Auf dies ihr selbstmörderisches Thun folgt nun die Strafverkündigung: wegen ihres Abfalls von ihrem Gotte sollen sie nach Assur und sich wieder unter der Last des Königs der Fürsten beugen und, weil sie die Tausende von Gottes Weisungen (rubbei thorothai 8, 12) verachteten, hin nach Ägypten. Dort in der unreinen Fremde werden sie einsehen, daß Israels Propheten Toren waren, daß sie entartet sind, wie in den Tagen Gibeas — d. i. wie dort der Stamm Benjamin der nahezu totalen Vernichtung verfiel um der Hurerei willen, so soll nun das ganze Volk Israel wegen seines hurerischen Abfalls von seinem Gotte dem Verderben übergeben

*) Der Text 7, 5 ff. ist wohl heillos verdorben; klar ist die Absicht, das hochverrätische Treiben der Großen gegenüber dem König zu schildern: ich lese z. T. nach LXX V. 5: **mi jimloch lanu cet.** V. 6 **ki qirbam katthannur, libbam boer bam, kol halajla je'eschan appehem** (R. Smith) und übersetze: „Wer soll unser König sein? — heben die Fürsten erglühend vom Weine an, man verbindet sich mit Gewissenlosen. Denn ihr Inneres ist wie ein Feuerofen, ihr Herz glüht in ihnen, die ganze Nacht raucht ihre Wut, am Morgen glüht es selbst (ihr Herz) wie flammendes Feuer, sie alle glühen wie ein Ofen, und verzehren ihre Oberherren."

werden — doch nicht völlig. Es ist töricht, man kann kein anderes Wort gebrauchen, den Propheten hier bei Gibea an die Errichtung des Königtums Sauls denken zu lassen (Wellhausen), wozu ja keine, auch nicht die geringste Beziehung vorliegt. Denn eben an Gibea knüpft sich ja nicht blos die Erinnerung an das Verderben, sondern auch an die Rettung; Gibea bildet dann das geheime Stichwort für den fünften Abschnitt: 9, 10—12, 7.

Zwiefach war die Sünde Ephraims gewesen und als solche von dem Propheten gerügt worden, eine religiöse und eine national-politische. Die Herstellung in beiderlei Hinsicht bildet den Inhalt der beiden Schlußwenden (9, 10—12, 7 und 12, 8—14, 9). Er erinnert an Gottes Gnadenwalten am Anfang von Israels Geschichte, wie er es gepflückt wie eine Traube in der Wüste, wie eine erste Frühfeige — ein Zeichen der Liebe seines Gottes —; sie dankten es ihm damit, daß sie zu Baal Peor abfielen: aber wie Gott damals ihren Abfall mit dem Hinwelken ihrer Kinder gestraft hat, so wird er auch jetzt ihre Lebenswurzel verdorren, sie unter den Völkern flüchtig sein lassen. Alle ihre Altäre und Mazzeben, die mit der wachsenden Üppigkeit aus dem Boden geschossen sind, sollen ausgerottet werden, und mit der »Sünde Israels« auch sein — abtrünniges — Königtum. Aber nun die Wende: »seit den Tagen Gibeas hast du gesündigt, Israel; dort standen sie: faßte sie nicht in Gibea der Krieg um der Söhne des Frevels willen (LXX)? So will ich sie — auch jetzt — in meinem Zorne (l. beappi für beavvathi) züchtigen, daß sich über sie Völker sammeln, sie zu binden an ihren zwei Verschuldungen« (10, 9 ff.). Ephraim mag aber lieber Hammer als Amboß sein, lieber dreschen als pflügen, aber ich »schirre Ephraim ein, pflügen soll Juda, eggen soll Jakob — säet Euch Gerechtigkeit, erndtet Liebe, pflüget Euch einen Neubruch: Zeit ists den Herrn zu suchen, daß er komme und lehre Euch Gerechtigkeit, sonst werdet Ihr die Frucht der Lüge essen« (10, 11 ff.). Man bemerkt, wie Hosea hier ganz in Amos Wegen wandelt: das von Gott verhängte Verderben schlägt zum Heil um.

In dem Schlußsatze (c. 11) feiert der Prophet die Überschwenglichkeit der Gnade Gottes: »Aus Ägypten hat Gott das Volk gerufen — sie opferten den Baalim, an Liebesseilen hat er sie gegängelt, will es nicht nach Ägypten zurück und ist Assur nicht sein König? weigern sie sich doch zu mir sich zu kehren! Ihre Städte und Festen fallen, man ruft sie nach oben, keiner strebt empor!« Es wie Adma und Zeboim im

Siddimthale (Dt. 29, 22) zu machen, hindert Gott seine warme Barmherzigkeit allein, »denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte, nicht will ich im Zorn kommen« (12, 9); so zittern sie denn hervor von Westen und Ägypten und Assur auf den ihnen ins Herz dringenden mächtigen Ruf Gottes und Er läßt sie in ihren Häusern wieder friedlich wohnen.

An dies Siegeslied der Gnade Gottes, der durch den Tod zum Leben führt, knüpft sich nun der letzte Ruf zur Rückkehr (12—14). Auch mit Juda muß Gott hadern, daß es treulos ist gegen seinen treuen Heiligen. Ihm hält er das Bild des Jakob vor, der wohl treulos war, in seiner Mutterleibe schon, aber in Thränen und flehendem Gebet wird er — am Jabbok — seines Gottes Meister, den er in Bethel gefunden und mit dem er dort geredet hatte (ʿimmo 12, 6, Ewald Gr.[8] 136a) — ein kurzer Hinweis auf das, was Juda fehlt, die Buße des Herzens. Juda ist aber genannt, um Ephraim anzuschließen: der Blick auf Gottes Gnade, der es doch wieder fröhlich wohnen lassen kann, wie am Laubenfest, soll Ephraim drängen, seine Ungerechtigkeit, das »falsche Epha«, fahren zu lassen, und dagegen der durch die Propheten ergehenden Stimme Gottes Raum zu geben. In Jakob, der um ein Weib in Aram Knechtsdienst thun mußte, und in dem Propheten Mose, der sein Volk aus der Knechtschaft befreite und es behütete, stehen sich die beiden Reiche in ihrem verschiedenen Geschicke gegenüber: dort Mühsal um des Gewinnes Willen, hier Schutz durch Gottes Wort. Darauf will die Rede Hoseas ja hinaus: darum faßt sich noch einmal sein Rüge- und Drohwort zusammen. Ihre alte und neue Abgötterei läßt sie vergehen wie Morgengewölk, auch ihr König rettet sie nicht vor dem Zorne Gottes, als dessen Wirkung die Könige in ihrem Kommen und Gehen selbst erscheinen. Mitleidslos überweist er sie dem Tode: »Her mit deinen Seuchen, Tod, her mit deinen Qualen, Hölle! Meine Augen sollen kein Mitleid mehr kennen.« Gottes Sturm läßt Ephraims Lebensquellen alle versiegen (13, 14 f.). Ihre Todesschmerzen sind aber nur die Geburtswehen des neuen Lebens (13, 13). Darum kann nur Ein Mittel helfen: Buße, Bitte um Vergebung, Glaube an Gottes zornumschlossene, segnende Liebe; so wird der Herr die Folge ihres Abfalls wieder gut machen: Israel soll blühen wie eine Lilie und wurzeln wie der Wald des Libanon: »Ich bin wie eine neu grünende Cypresse, an mir findet sich deine Frucht.«

Könnte man nun wohl sagen, daß Hosea eine von der des Amos verschiedene Lehre führte? Ich denke nicht! Bei Amos wie bei Hosea finden sich dieselben Grundgedanken: Gott ist der der Welt mächtige (A. 4, 13; 5, 8 Hos. 9, 3 ff. 2, 24 f. 14, 9. 13, 4 [LXX?]) der dennoch sich dem Menschen erschließt (A. 4, 13. Hos. 12, 5 ff.). Er ist der Gerechte und Barmherzige, der an Rechtschaffenheit und Liebe Gefallen hat, mehr als an den äußeren Zeichen des Gottesdienstes: im Gegensatz zu der Untreue der Menschen hebt Hosea sonderlich seine Treue und Liebe heraus (2, 22; 12, 1) wie seine sich gleichbleibende Heiligkeit (11, 9) — bei Amos begegnet dieser Begriff nicht, wohl aber die Sache, wenn er die geforderte Grundstellung des Menschen zu Gott als Demut bezeichnet (s. o.). Aber die Art wie Hosea ihn verwendet, zeigt, daß er ihn in stereotypierter Form vorgefunden hat: Weltfreiheit und Weltmächtigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind nichts anderes als die auseinandergelegten Momente des Begriffs der Heiligkeit. So begreift sich, daß dieser Begriff, der am Anfang der Geschichte Israels steht, am Ende nach einer langen Entwicklungsreihe wieder heraustritt. In den Erfahrungen, die den Liedern und Sprüchen Israels zu Grunde lagen, ist dieser Begriff auf den Einzelnen angewendet, so zu sagen dekomponiert worden. Charakteristisch für Amos und Hosea ist es, daß sie in der Hauptsache noch auf dieser individuellen Stufe stehen. Was sie fordern und verheißen, ist ein Reich wo der Einzelne richtig wandelt d. h. demütig ist vor Gott und Recht und Barmherzigkeit gegen den Nächsten walten läßt. Darauf beruht auch der scharfe Accent, mit dem sie a l l e s Opferwerk aus dieser letzten Beziehung des Menschen zu Gott ausschließen. Im übrigen, so sehr sie in dieser Hauptsache zusammenstimmen, unterscheiden sie sich doch durch den Nachdruck, der auf die Ursache der sittlichen Verwilderung des Nordreichs gelegt wird. Hosea dringt öfter auf den Kern der Sache, den ursprünglich religiösen Abfall des Volkes, und während Amos die Anfangszeit des Volkes Israel als Ideal hervorhebt, zieht Hosea dies Ideal enger zusammen mit seinem endlichen Ziel, der innerlichen Erneuerung des Volkes in einer Bundschließung unter dem Einen Regiment des Davididen*), und nicht sowohl als eine Bundschließung des Volkes mit seinem Gott erscheint dieses Ziel, sondern vielmehr als ein neuer Bund Gottes mit seinem Volke, das sich auf

*) Die Behauptung Duhms, Hosea habe keine Teleologie, ist angesichts c. 2, 1 ff. 20 ff. 14, 6 ff. unverständlich.

denselben durch die Buße, das Abthun aller religiösen und sittlichen Verunreinigung, vorzubereiten hat.

Aber im Übrigen erkennt man an der reichlichen Verwendung der historischen Momente bei diesen beiden Propheten die ersten tastenden Schritte der Weissagung. Nicht blos an die Schöpfungsthatsache als an eine altbekannte Thatsache erinnern sie, sondern auch an den Sündenfall des ersten Menschen (H. 6, 7), an das Strafgericht der Sinfluth (A. 5, 8), an das Gericht über Sodom und Gomorrha (A. 4, 11; H. 11, 8), an Jacobs Führungen (H. 12, 4 f.), an die Rettung des Volkes aus Ägypten (A. 2, 10 u. ö.), und die Plagen dieses Landes (A. 4, 10), die Führung durch Mose (12, 14), den vierzigjährigen Wüstenzug (A. 5, 25), die Vertilgung der Amoriter (A. 2, 9) und an das bittere Erlebnis in Gibea (Ri. 19, angeblich ein ganz »spätes« Stück!). Diese Erinnerungen, die auf einen durchaus gleichmäßigen Typus der geschichtlichen Überlieferung zurückweisen und als solche für die Beurteilung der Geschichtsbücher Israels von Bedeutung sind, sind aber zugleich das Symptom für eine andere Thatsache. Das Bild der Vergangenheit Israels ist in der Hauptsache mit den Geschichtserzählungen der davidisch-salomonischen Zeit abgeschlossen. Dort erscheint auch die historische Kunst in größter Vollendung (s. u. Kap. V.), während, was nachher begegnet — die Geschichte der getrennten Reiche — wesentlich ein annalistisches Skelett mit prophetischer Tendenz darstellt. Wenn nun hier in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Geschichte in völlig freier Weise als pädagogisches Instrument verwendet wird, während in den folgenden prophetischen Schriften dies historische Ferment mehr und mehr zurücktritt, so beweist dies nicht nur, daß dies Volk sich früher an seiner Vergangenheit über seine Gegenwart sich orientiert hat, sondern auch daß der Geist des Volkes sich nunmehr von der Vergangenheit ab, und einer neuen Gestaltung der Dinge zuzuwenden anfängt. Daran mag man sich erinnern bei der Bezeichnung »frühere und spätere Propheten.« Den Dienst, welchen ihm jetzt die Männer des Zukunftsideals leisteten, haben ihm früher die Interpreten seiner Vergangenheit gethan!

Nur ab und an begegnen bei Amos und Hosea Bezugnahmen auf Juda: es gilt bei Hosea als der Bereich des frei ergehenden Gotteswortes, das in Israel geknebelt war, oder verstummte. Aber wie nun die Gefahr näher rückt, Israel auf seinem Gang nicht inne hält, und Juda in seine Kreise zu ziehen droht, da erwacht das prophetische Zeugnis auch über Juda. Man merkt an Hosea bereits das »wachsende«

Wasser, wie es an die Dämme schlägt. Juda erschien wie eine geschützte Insel im brandenden Meer. Aber ehe das äußere Verderben über es hereinbrach, brachen seine eigenen Quellen — »Gottes Brünnlein«: Ps. 46, 5 — auf und bedeckten das Land. Ehe Babel es zerstörte, war das prophetische Wort ergangen durch Micha und Jesaia, daß das Volk Juda denselben Weg gehen müsse wie Israel, durch den Tod zum Leben. Daß es sich dies gefallen ließ, daß das Wort Gottes nicht in ihm verstummte, daß eine ob auch kleine Schaar sich entschloß, sich auf der Grundlage dieses Gotteswortes einzurichten, das ward, im höheren Sinn, die Rettung dieses Volkes.

---

§ 2. Das Reich des Wortes Gottes.

Man findet nicht blos bei den Griechen, sondern auch bei den Deutschen (Ingävonen, Istävonen, Herminonen) am Anfang aller politischen Entwicklung religiöse Organisationen, aus denen sich dann die politischen Formen hervorbilden. In der Regel werden jene ersten Bildungen in dem Fortgang der Geschichte abgestoßen. Das Besondere an der Entwicklung des israelitischen Volkes ist es gewesen, daß in der entscheidenden Stunde diese Abstoßung nicht vollzogen ist, sondern daß vielmehr diese alte religiöse Form des nationalen Lebens einer Umbildung unterzogen wurde, welche die wesentlichsten Motive der alten religiös-politischen Ordnung rettete. Diese Umbildung ist es, welche die Propheten vornehmen, und insofern sind sie die eigentlichen Garanten für das sich Gleichbleiben der Entwicklung. Es ist sehr mechanisch zu meinen, daß die Propheten als Schulmeister mit dem Gesetz in der Hand, dem Volke gegenüber getreten wären, wenn auch noch nicht so mechanisch als die kritische Anschauung, daß das »Gesetz« erst unter dem Druck der prophetischen Strafpredigt entstanden sei. Sie übersetzen vielmehr das Gesetz in die Sprache des neuen Lebens, fördern seinen tiefsten Sinn zu Tage. Der Schmelztiegel, in welchem seine einzelnen Bestimmungen die neue Form gewinnen, ist der Geist der Innerlichkeit, der Subjektivität, so wie er sich in den Liedern und Sprüchen Israels ausgesprochen hatte. So begreift es sich, daß Begriffe wie mischpath, Recht, die ursprünglich einen durchaus objektiven, weil der Rechtsübung entstammenden Sinn hatten, nun in subjektiver Fassung, als Gerechtigkeit erscheinen; daß der »Heilige Israels«, die Bezeichnung Gottes, als des, das Recht

setzenden, aber auch Recht und damit Friedensschutz gewährenden Gottes, nun sich in die Bestimmungen des welterhabenen, gerechten und barmherzigen Gottes auseinanderlegt: herausgearbeitet sind die letzteren in den Liedern und Sprüchen, wie wir sahen; das eigentümlich Prophetische besteht darin, daß sie ausdrücklich mit dem Begriff des Heiligen, des Bundesgottes, verknüpft werden.

Daß nun hierbei ein bestimmt umschriebenes Gesetz zu Grunde liegt, wird man nur bei einer totalen Verkennung der iraelitischen Rechtsentwicklung leugnen können: wenn Amos von der Thorah spricht, welche Juda verleugnet habe (2, 4), wenn Hosea von den unendlich vielen Thoroth spricht, die Gott ihnen geschrieben habe (8, 12), (selbst die konditionale Fassung »wenn ich ihnen schreiben würde«, ändert daran nichts), so überredet man sich nur schwer, daß diese Satzung oder Satzungen nur mündlicher Art gewesen sollte. Die letzte Entscheidung wird erst die Entwicklungsgeschichte des Gesetzes selber geben (Kap. IV.): hier aber ist es wichtig, einen Merkstein der inneren Entwicklung Israels, wie ihn die Prophetie auf ihrem Höhepunkt darstellt, fest ins Auge zu zu fassen. Wenn Hosea Mose als Propheten faßt (12, 14), so liegt darin, daß er das Gesetz auf eine Linie mit der je und je in Israel ergangenen Weissagung stellt. Diese Erkenntnis trieb die Propheten heraus in das öffentliche Leben, die von ihnen im Namen und Kraft des Geistes Gottes gedollmetschten Forderungen und Verheißungen, die den Inhalt des Wortes Gottes bildeten, gelten ihnen, sonderlich dem Micha und Jesaia als identisch, als inhaltlich gleichwertig mit der alten Grundlage des Volkes, und sie machen dieselben mit voller Sicherheit zur Grundlage der neuen Ordnung der Dinge, die sie verkündigen.

Ein Moment von unvergleichlicher Tragweite! Die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieses Volkes grüßen sich in diesem Gedanken: die Vergangenheit, denn das Wesentliche der ursprünglichen Volksordnung wird festgehalten, das Unwesentliche, wenn nicht ausgestoßen, doch depotenziert; die Gegenwart, denn dieses debar-Jahwe enthält ja die Summe der von David anhebenden freien geistigen Entwicklung Israels; die Zukunft, denn beide Momente erscheinen nun nicht blos als das Sperma der Erneuerung des Volkes, sondern der ganzen Welt. So wird, wenn das Abgeleitete mit dem Ursprünglichen verglichen werden darf, nach mehr denn zweitausend Jahren in der Gemeinde des neuen Bundes die gottgewirkte Erfahrung eines Geisteshelden den Ursprung der Gemeinde Jesu Christi mit der ganzen Entwicklung derselben zusammenschließen,

und dieses so bewährte und gefaßte Wort Gottes zu dem Erneuerungsquell der Gemeinde des neuen Bundes gestalten: die Propheten sind so wenig die Urheber des Gesetzes Moses, als Luther der Verfasser des Neuen Testaments!

So viel kommt darauf an, daß der Einzelne in seinem Verhalten durch eine unverbrüchliche, göttliche Norm gebunden ist. Jene Durchdringung der Thora mit dem debar-Jahwe bedeutet zuletzt nichts anderes, als die Herstellung einer Gemeinschaft, in welcher jeder Einzelne an diese Regel sich gebunden weiß. Diesen Maßstab legen die Propheten an das Volk als solches, die Verwirklichung dieses Zustandes der Dinge erwarten sie von der Zukunft. In den Hauptzügen hat jene Forderung gestellt und diese Erwartung fixiert zuerst Micha, dann Jesaia.

Ohne Frage ist Micha der Ältere von den beiden. Man erkennt das an dem Verhältnis zu Amos und Hosea: er stellt nur ihre Zusammenfassung dar; Jesaia zitiert ihn: denn viel lebendiger, motivierter ist die Stelle Micha 4, 1 ff. als die entsprechende bei Jesaia 2, 1 ff. Und vor Allem, die Völkerwelt, deren Geschicke bei Amos und Hosea nur nach ihrer negativen Stellung zu Israel in Betracht kommen, insofern sie entweder als seine Richter auftreten oder in sein Gericht mit hineingezogen sind, tritt bei Micha nur eben erst hervor als teilnehmend an dem Heile das Israel widerfahren soll, während Jesaia Israels Geschick nur im Zusammenhange mit dem der Völkerwelt sieht und das Endreich als die gemeinsame Lebensform für Israel und Heidentum kennt. Die Entscheidung über diese Fragen hängt indessen zuletzt zusammen mit der richtigen Erkenntnis des inneren Ganges der Weissagungsschriften selbst.*) Grundlegend für die Erkenntnis des Inhalts der Weissagungen des Micha und Jesaia ist wieder die Einsicht in die kreisförmige, durch Bußruf, Drohrede und Verheißung sich bewegende Art ihres Gedankenfortschritts. Weil man dieselbe verkannte, hat man bei Micha sowohl, wie bei Jesaia die entscheidenden Ruhepunkte der

*) Die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der Einzelerklärung der Propheten (die Literatur bei Wildeboer, Lit. des A. und N. T. 1895, § 10) liefern den leuchtenden Beweis, daß der Kritik mit dem Verständnis des Gesetzes auch das der Prophetie abhanden gekommen ist. Es klingt ja sehr geistreich, wenn man von Jesaia als dem „Hoftheologen" (Reuß), „Patricier", „großen Realisten" (Duhm) redet, oder aus ihrem „Patriotismus" — der aber doch eine bedenkliche Ähnlichkeit mit unserer „Reichsfeindschaft" hat — die Weissagungen eines Micha und Jesaia erklärt, aber rücken sie uns dadurch näher? Das sind Kategorien, die der modernen Journalistik entstammen; die Propheten haben ein Recht darauf, daß man erst ihre Worte als ein Ganzes, als ein

Rede, d. i. die Verheißungen, zum weitaus größten Teil verdächtigt, und als Interpolationen ausgeschieden und sich auf Grund davon ein völlig falsches Bild dieser Propheten entworfen. Die beste Widerlegung solcher allem gesund philologischen Verfahren widersprechenden Methode ist, die Propheten für sich selbst reden zu lassen!

Micha breitet in vier Wenden, die erst zusammengenommen den ganzen Inhalt seines Wortes bilden, das dermalige und endliche Geschick des Volkes aus. Ihm steht Juda in dem Vordergrund des Interesses. Das Verderben, das Samarien in Bälde ergreifen wird — es existiert also noch: 1, 6 — überflutet auch Jerusalem und Juda. Die Ursache ist der Götzendienst, der nun in Juda eingerissen ist wie in Samarien, in Zion ist er von Lakisch aus eingedrungen 1, 13 — und die schreiende Ungerechtigkeit, mit der die Großen gegen den Mann und sein Erbe vorgehen. Das Erbe ist die Grundlage der Freiheit, diese Beraubung der Freiheit (2, 9 l. hadderor für hadari m. Hoffmann Zatw. 3, 119) bildet eine Verunreinigung des Landes 2, 10 — man bemerke die Umbildung dieses ritualen Begriffs ins Moralische! — Um jenes Abfalls und dieser Ungerechtigkeit willen, soll das ganze Volk in der Gefangenschaft selbst der Freiheit beraubt werden. Wohl sträubt es sich gegen solch Gotteswort — »ist Gott etwa jähzornig, meinen es seine Worte (debarav 2, 7) nicht gut mit den redlich wandelnden?« (V. 6 u. 7 sind zu verbinden) — aber vergeblich. Das Unabänderliche geschieht. Der Herr selbst macht sich auf vom Zion wider sein Volk zu streiten (1, 3). Aber er ist es auch, der das wie eine Heerde in dem Pferch d. h. in der Verbannung zusammengebrachte Volk wider befreit und als der Durchbrecher ihrer Bande sie, ihren König an der Spitze, wieder zur Freiheit führen wird.

Diese erste Wende (c. 1—2) enthält das Thema, aus dem sich dann die einzelnen Stimmen herauslösen. Man erkennt hier eine Anschauung, die den Anschauungen der ersten Lieder und Sprüche, wie den

Kontinuum zu lesen und zu verstehen sucht. Daß man das nicht gethan hat, daß unsere Freilichtexegeten nur ein ihren Ideen entsprechendes Bild von den Propheten als Menschen zu gewinnen suchten, und zu dem Ende ihre Werke, die größer sind als die Personen, in unerhörter Weise im Einzelnen und Ganzen verstümmelt haben, daß sie die gesund „theologische", die wirklich historische Betrachtungsweise der älteren Exegeten, welche ihre Werke als Glieder in der Kette der Entwicklung des Reiches Gottes nehmen, verlassen haben, das ist der tiefe Schaden unserer exegetischen Theologie überhaupt, unter dem auch das Verständnis des Micha und Jesaia gelitten hat.

Gedanken des Amos und Hosea nahesteht: wie die Sünde, so die Strafe: die Strafe selbst aber birgt die Rettung, das Heil in sich: Jesaia fügt das Integrale der Heilspädagogik, der Heilsökonomie ein. Aber wie könnte man in dieser ersten Wende den Schluß: 2, 12 f. entbehren! Sie »unterbrechen den Zusammenhang« urteilt die Kritik (Guthe-Kautzsch u. a.).

Um Gericht und Heil des Volkes handelte es sich in der ersten Wende: um das Verderben und endliche Wiederherstellung Zions in der zweiten: 3, 1—4, 8. Die Verwüstung Zions ist die notwendige Folge des Thuns der Fürsten, welche das Volk schinden, der Propheten, die das Volk durch ihre Lügen verwirren, der Priester, die um Lohn unterweisen: Jerusalem wird zum Trümmerhaufen, der Berg des Hauses (Gottes) wird zur Waldeshöhe werden. Aber in der letzten Zeit wird der Tempelberg festgegründet und erhaben über alle Berge und Hügel dastehen, d. h. von ihm werden sich die Völker Belehrung holen über ihr Thun: denn von Zion wird das Gesetz und von Jerusalem das Wort Gottes ausgehen — Thora wie debar-Jahwe hier (4, 2) im prägnanten Sinn, denn was sollte wohl »ein« Wort Gottes bedeuten? – und die Wirkung davon wird der allgemeine Friede und Zufriedenheit der Welt sein: denn im Unterschied von allen anderen Völkern*) wandelt Israel nun im Namen seines Gottes immerdar. Diese Zeit des Heils bringt aber auch Israels Versprengten und Vertriebenen Wiederherstellung: Gott wird König und zu dem Heerdenturm der Tochter Zions kommt die alte Herrschaft wieder.

Von dem Volk und seinem Heiligtum erhebt sich die Verheißung zu seinem Königshause in der dritten Wende (4, 9—5, 14), worauf die letzten Worte der zweiten Rede schon hingewiesen hatten. Ehe das Weltreich, das an den Namen Davids sich schließt, ersteht, muß sich die Auseinandersetzung mit den Weltmächten vollziehen. Hosea hatte die Not der Verbannung des Volkes als die Geburtswehen des neuen Lebens gefaßt (13, 13). Daran erinnert Micha. Er nennt als den Ort der Verbannung Babel, ohne daß er die Ablösung des Assyrischen Reiches durch das Babylonische im Auge zu haben braucht: hernach ist ja auch von Assurs Angriff die Rede (5, 5). Babel ist hier die Weltmacht, der Gegensatz zu Israel. In Babel, d. h. wann es dahingegeben sein wird an das Völkertum, wird Israel gerettet. Antithetisch wird dies im Einzelnen ausgeführt. Viele Völker sind um Zion ver-

*) Die logische Kraft der rhetorischen Antithese läßt den Hauptnachdruck in 4, 5 auf den Hauptsatz fallen.

sammelt, sie zu entweihen — sie sind Garben für die Tenne Gottes, vom Zionsvolk gedroschen. Gedrängt wird Zion, sein König empfängt einen Backenstreich — aber aus dem verachteten Bethlehem kommt dem Volke der altbestimmte d. h. vom Anfang seiner Geschichte an verheißene (Gen. 49, 10) Herrscher, die Frucht dieser Zeit der Todesnot, der seinem Volke Frieden und Herrlichkeit bringen wird: sodaß es nun den Völkern beides, Segen oder Vernichtung, bringt. (»Tau,« »Löwe«: 5, 6 f.): Das Reich des Friedens wird aber auch ein Reich der geläuterten Verehrung Gottes sein (5, 9 ff.).

Durch die letzte Gedankenklammer ist die dritte Wende mit der vierten verbunden: 6, 1—7, 20. Das Verständnis derselben ist entscheidend für das des ganzen Buches. Wie in den einzelnen der beiden letzten Wenden immer Gedanken aus der früheren wiederkehren, so faßt sich das ganze Vorhergehende in der letzten zusammen. Gottes Wort steht am Anfang und Ende von Israels Ursprungszeit in Mose (neben Ahron und Mirjam) und Bileam, neben seinen gnädigen Thaterweisungen: darum kann es sich in seinem Dienst nicht um äußeren Opferdienst, sondern nur um Gerechtigkeit, Liebe und Demut vor Gott handeln. Aber es fehlt an allen dreien. Noch ist Gottes Wort unter ihnen: die Stimme Gottes ruft beständig der Stadt zu und die Weisheit derer die deinen Namen fürchten (LXX): »höret die Strafrute und den der sie geordnet hat!« (6, 9). Aber statt des Rechts findet sich Ungerechtigkeit im privaten und öffentlichen Leben, statt der Liebe Treulosigkeit, darum kommt der Tag der Heimsuchung. Und nun setzt der Prophet ein mit einem ergreifenden Gebet — es stellt den Angelpunkt der ganzen Rede dar, eine Art Katharsis, welche die Peripetie vorbereitet — im Namen der bußfertigen Gemeinde, die angesichts der über ihren Fall frohlockenden Feindin, der sie richtenden Weltmacht, ihre Sünde gegen Gott bekennt und sich seiner, ihr Recht schaffenden Gnade getröstet. Dieser bußfertigen Gemeinde gelten denn auch Gottes Gnadenverheißungen: ihre Mauern werden wieder gebaut, von allen Himmelsrichtungen kommen ihre Kinder zu ihr und bevölkern ihr Land, während die Erde zur Einöde wird. Sie wird wieder zur Heerde ihres Gottes, der sie weidet wie in den Tagen des Auszugs aus Ägypten, während ihre Feinde sich ducken und vor Gott sich fürchten lernen, vor Gott, dessen Lust es ist Gnade zu erweisen nach dem an Jacob und Abraham ehedem ergangenen Worte der Verheißung.

So bildet die Herrlichkeit der Gnade Gottes, die sich über die Sünde des Volkes und alle Welt erhebt, erst den krönenden Abschluß der Verheißung der endlichen Herrlichkeit des Volkes, seines Heiligtums, und seines Königshauses. An dem Worte Gottes und der demütigen Annahme desselben hängt das ganze Zukunftsbild des Propheten. In ihm ist der ewige Grund der Hoffnung des Volkes und die bestimmte Norm seines Verhaltens in der Zeit beschlossen: das Reich des Heils ist ein Reich des Wortes Gottes.

Man hat wohl die Möglichkeit, genau den Fortschritt der einzelnen Propheten über ihre Vordermänner hinaus zu bezeichnen, bezweifelt: aber das Verhältnis von Jesaia zu Micha genügt, solche Bedenken zu zerstreuen. Denn in mannigfachem Betracht geht Jesaia über Micha hinaus, ohne daß man darin etwas anderes als ein Erweitern und Zurechtstellen von Früherem erkennen kann. Das Reich des Davidssohnes erscheint bei Amos, Hosea und Micha als das allumschließende Gefäß des Segens und der Herrlichkeit des Volkes. Bei Jesaia ist es hineingezogen in das Werden der neuen Gemeinde des Heils, deren innere Bekehrung zu Gott von dem Sohne Davids abhängt: die einzelnen Bestandteile der Idee des messianischen Reiches werden mehr in einander geschlungen. Dem entspricht es, wenn nun auch die rein göttliche Natur dieses Reiches heller hervortritt. Der König = Messias ist eben nichts anderes als der gottgesetzte Vollstrecker des Heilsratschlusses Gottes: Davids Herrscherideal, wie der zweite Psalm es entwickelt, überträgt sich auf den Sohn Davids: das Königtum Davids ist im letzten Grunde nichts anderes, als das Königtum Gottes. Es ist eine innere Ineinsbildung der Momente der messianischen Idee, die wir bei Jesaia verfolgen, und man hat nicht nötig, das auf dem Grunde der Seele des Jesaia ruhende messianische Bild von dem assyrischen Weltreich abstammen zu lassen. Diese Erklärung Smends*) ist gar keine; einzig d i e scheinbare Ähnlichkeit zwischen dem Reiche Assurs und dem in Israel sich erhebenden Reiche Gottes besteht, daß beides Weltreiche sind. Zu Grunde liegt bei dieser Idee die Anschauung von der Entwicklung der katholischen Kirche aus der Analogie des römischen Weltreiches. Aber auch da verkennt man, daß der Ursprung der Parallelisierung der katholischen Kirche mit dem römischen Weltreich in der inneren Entwicklung der nachapostolischen Gemeinde liegt, zu der die Anlehnung an die Regierungsform des

---

*) Alttestamentl. Theol. S. 206: „Aus der Anschauung des assyrischen Weltreiches entsteht so für Jesaia die Idee der Weltherrschaft des Einen Gottes."

römischen Reiches erst hinzugekommen ist. Hier aber ist alles ungleich: weder ist in der inneren Abzweckung beider Reiche, des Gottesreiches und der assyrischen Monarchie, noch in der äußeren Form des Regiments eine Ähnlichkeit zu entdecken. Und zudem ist in der Verbindung der Grundtendenzen des Mosaismus und der davidischen Herrschaft ein hinreichender Erklärungsgrund für die Idee des messianischen Reiches gegeben: es ist methodisch unerlaubt, wo ein naheliegender zureichender Grund vorhanden ist, für eine Erscheinung nach einem ferner liegenden zu suchen.

Die Anschauung der Propheten, des Jesaia sonderlich, von der Zukunft des Volkes Gottes bildet ein unzerreißbares Ganzes. Wie sie die Vergangenheit und Gegenwart ihres Volkes beurteilen, hängt ab von ihrem Zukunftsbilde: und dessen Grundlinien stehen unverrückbar fest. Man hat dies bestritten und konstruiert bei dem Propheten eine mannigfaltige Verschiebung seiner Ideen. Er soll anfangs die messianische Hoffnung laut verkündigt haben, zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges (734), dann aber sie mehr und mehr haben zurücktreten lassen zu Gunsten der Anschauung von einer Erneuerung des Volkes durch eine kleine geistliche Gemeinde, um deren willen er dann als der geistige Vater des späteren Judaismus gilt, und zuletzt bei der Hoffnung des Königtums Jahwes über die Welt angelangt sein. Nun finden sich in jedem der drei großen Cyclen c. 1—12, 13—27, 28—35 Weissagungen, sowohl aus der Anfangszeit als aus dem Ende der Prophetenthätigkeit des Jesaia. Jener historischen Theorie zu Liebe müssen die messianischen Erwartungen des Propheten, die wir in c. 11, 1—9 und 11, 10—12, 6 finden, in der Weise um ihre Stellung gebracht werden, daß das erste Stück, wiewohl es das Schlußstück zu einer Weissagung bildet, die unwidersprochen, mit wenigen Ausnahmen, dem Ende der Thätigkeit des Propheten zugewiesen wird, an den Anfang (734) gewiesen wird, während 11, 10 ff. im Exil untergebracht wird. Ferner, wiewohl das notwendige Ziel des c. 13—27 umfassenden zweiten Teils, die c. 24—27, den Blick auf Assyrien gerichtet halten (27, 13) werden dennoch diese vier Kapitel noch hinter das Exil gebracht, und das Gleiche widerfährt dem Schlußstein der dritten Wende: c. 34 und 35. Es giebt kein Wort, das scharf genug wäre, diese Willkür der Ausleger zu bezeichnen: mechanischer ist nie über ein im Ganzen und Einzelnen so fest geschlossenes Ganzes, wie Jes. 1—35 es ist, geurteilt worden. In den drei bezeichneten Hauptteilen des Jesaia befinden sich

nicht blos Weissagungen aus seiner spätesten, sondern auch aus seiner frühesten Zeit. Das ist bei c. 1, 2—9, 6 augenscheinlich, auch die beiden ersten Kapitel entsprechen am Besten dem Ton der ersten Zeit. Die letzten Kapitel, auch 9, 7 ff., liegen aller Wahrscheinlichkeit nach am Ende seines Auftretens. In der zweiten Wende ist c. 17 (Damask und Israel) sicher, wahrscheinlich auch 15. 16 dem Anfang, die übrigen dem Schlusse zuzuweisen, und in der dritten gehört c. 28 unstreitig in die erste Periode, wie viel von dem Rest in die mittlere Zeit oder an das Ende gehört, ist nicht auszumachen.

Was folgt nun aus alledem? Was anderes, als daß wir hier Weissagungsgruppen vor uns haben, die nach dem Sinn, sachlich, geordnet sind, und daß es in der Absicht des Sammlers, sei dies nun Jesaia oder seiner Schüler einer gewesen, in diesen drei Cyclen den ganzen Inhalt seiner Weissagung vor Augen zu führen. Die Absicht des Sammlers ergiebt sich aus dem Inhalt: in c. 1—12 kreist die Rede um das Königtum, in c. 13—27 um die schließliche Herrlichkeit des Zion, in c. 28—35 um die endliche, alles in sich aufnehmende Herrlichkeit Gottes. Dreimal kehren die Hauptgedanken des Propheten, jedesmal in besonderer Anwendung, aber immer mit demselben Ziele wieder, um so den ganzen Reichtum seiner Weissagung zu entfalten. Erst wer sie ganz im Auge hält, hat den wahren Propheten.

Ihn versteht man wiederum nur, wenn man sein Verhältnis zu Micha und dessen Vordermännern sich vergegenwärtigt. Was bei Micha noch neben einander steht, ist bei Jesaia zusammengefaßt. War bei Micha, wie bei Amos und Hosea, das Königtum des Davididen nur noch der Schlußstein des dem Volke aus seiner Not entstehenden Heils, so wird der Davidssohn nun in die Not des Volkes mit hineingezogen: das ist der letzte Sinn von Jes. 7, 10 ff., wie ich unten zeigen werde; es zeigt sich zum ersten Mal das, wenn auch nur eben umrissene Bild des leidenden Messias. Hat aber der Sohn der ʿalmah Teil an der Not seines Volkes, der doch als der Immanuel das Unterpfand seiner Rettung ist, so ist andererseits auch die innere Erneuerung des Volkes in seine Hand gelegt: darum muß in ihm der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Kraft, der Erkenntnis und Gottesfurcht ruhen (11, 2). Jesaia schaut das Heil in der konkreten Person des Königs der Endzeit, nicht blos das äußere, sondern auch das innere. Weiter deutet er Gottes Wege mit seinem Volke: Gott ist der Erzieher seines Volkes. Er begnügt sich nicht mehr mit der Verheißung, daß

aus dem Verderben das Heil erwachsen werde, sondern in Ausführung des von Hosea zuerst (2, 16 f.) ausgesprochenen Gedankens, zeigt er, daß die Zeit der Not auch die Zeit der Zucht sein werde, wo Gott das Volk auf den Einen Grund seines Heils, den Glauben an Ihn und sein lebendiges Wort, hinführen werde. Dieser stärker gewordenen Innerlichkeit entspricht dann die größtmögliche äußere Ausweitung des Heilsgedankens. In Israel erwächst das Heil der ganzen Welt. Daß er dies nicht so allgemein hin ausgesprochen, sondern es speziell auf die Geschicke der Israel umgebenden Völkerwelt angewendet hat, das ist das Bedeutsame von c. 13—27. Und endlich, daß alle Wege Gottes mit dem Volke und dem Völkertum zuletzt auf die Herstellung eines universalen Volkes des Heils, in dem Gott die Geschicke der Herzen, wie des äußeren Lebens regiert, hinaus wollen, daß also auch Israels Heilsweg nur dem die Welt umfassenden Heilszweck Gottes dienen sollen, das ist der Schluß der ganzen Trilogie (28 ff.), — die zusammengefaßte Teleologie der Heilsgeschichte, in der auch Israels Geschick nur ein Moment bildet: das nationale Element wird abgestoßen und verschlungen in die göttliche Ökonomie der Welt.

Dahin mußte es kommen mit der Entwicklung Israels, daß es sich selbst als Mittel für den höheren Zweck der Weltregierung Gottes erkennt. Wenn man sich aber fragt, worauf zuletzt, abgesehen von dem direkten göttlichen Faktor, der jeweils in der entscheidenden Stunde diese Gottesmänner das Wort für die Gegenwart finden ließ, der universelle Heilsgedanke beruht, den sie in lebendiger Reihenfolge herausgestellt haben, so kann die Antwort nur lauten, darauf, daß hier die Forderungen des sittlichen Lebens der Menschen überhaupt als persönlicher Wille des persönlichen Gottes an das Volk herangetreten sind. Dies hat David in der Not seines individuellen Lebens zu der Erfahrung der persönlichen Heilsgemeinschaft mit Gott geführt, dies hat die Propheten von einem Sohne Davids weissagen lassen, der aller inneren und äußeren Not nicht blos Israels, sondern der Welt ein Ende machen werde: »Gesetz und Propheten.«

Mit scharfem, tödtlichem Schnitt hebt das Wort des Propheten an: sein Weheruf ergeht über das ganze Volk — zwischen Ephraim und Juda wird nicht unterschieden, die Worte sind so gewählt, daß sie für beide passen — weist auf den Grund aller Sünde und alles Unrechts, den Abfall von dem lebendigen Gott hin: von der Fußsohle bis zum Scheitel, nichts gesundes ist daran. Vergeblich verkleistern die

Sodomsfürsten, das Gomorrhavolk mit ihren Cärimonien und religiösen Festen das Unrecht in ihrer Mitte: »höret auf, Böses zu thun, lernet Gutes thun! Wenn Eure Sünden blutrot sind, sollen sie als schneeweiß gelten? Wenn sie wie Purpur sind, sollen sie wie Wolle sein«? Zu der Sünde gegen Gott gesellt sich das Unrecht an den Menschen. Bestechliche Richter schaffen den Witwen und Waisen nicht Recht. Aber nur, wenn es sich zu Recht und Gerechtigkeit bekehren wird, kann Zion erlöst werden: dagegen sollen sie an ihrem selbsterwählten Gottesdienst unter den grünen Bäumen, in den Götzengärten, zu schanden werden; bis die Zeit kommt, wo Zion Richter bekommt wie zu Anfang, und der Berg Gottes hocherhaben über alle Berge der Welt der Ursprungsort für die Thorah und das Wort Gottes für alle Welt sein wird (1, 2—2, 4).

Dies Wort Michas bildet das erste Gelenk in der viergliedrigen Kette, welche die Weissagungen des ersten Teiles bilden. Der religiöse Gesichtspunkt ist hier wie überall das Fundamentale. Jesaia läßt die Weissagung über die Zerstörung des Zion, die Micha vor den Ausblick auf seine endliche Verrherrlichung gestellt hatte, fort. Aber es ist ein grober Irtum, wenn man meint er habe zu irgend einer Zeit die Meinung festgehalten, Zion werde nicht zerstört werden; das ist auch in Kap. 8 nicht der Fall. Dem völligen Abfall des Volkes entspricht die völlige Zerstörung seines Heiligtums: aber allerdings ist das Wort Gottes und seine Thorah etwas anderes als die sichtbare Stätte seiner Verkündigung. Dieses Zion — im geistigen Sinne — soll allerdings bleiben, so gut wie das Land, dessen Bewohner dahin gegeben werden in den Tod, bleiben wird — in verklärter Gestalt (2, 5—4, 2 ff.). Die Sünde des Volkes zeigt sich in dem Stolz und Hochmut, dessen Ausdruck nur ihr Götzendienst und Üppigkeit sind. Aber diesem Hochmut begegnet Gott an seinem Gerichtstage mit der Ausrottung alles Hohen, aller Führer des Volkes: Helden und Krieger, Richter und Propheten, Wahrsager und Vornehme werden hinweggenommen; die Ehrfurcht schwindet aus ihrer Mitte, die Frauen mit ihrer üppigen Tracht werden der Vernichtung Raub, so gut wie die junge Mannschaft in der Schlacht. Aber dieser Tag wird dem gottgeweihten Reste doch auch ein Tag der Rettung; diese selbst aber wird zum Widerspiel des Verderbens. Als Unrat steht die Hoffahrt der Frauen Jerusalems und als Blutschuld die Gewaltthat der Mächtigen dem Propheten vor der Seele: das ist nur ein anderer Ausdruck für das, was Micha die Verunreinigung des Landes nennt (2, 10). So besteht denn die Erneuerung, die 4, 2 ff. geweissagt wird,

darin daß das Land wieder gereinigt wird im sittlichen Sinn, sodaß alles was nun sproßt und wächst (Zemach Jahwe und peri haarez) dem übriggebliebenen heiligen Reste des Volkes zum Schmuck und zur Ehre dient. Der Ausdruck ist absichtlich so weit genommen, um die Fülle des äußeren Segens des Landes ebensowohl als die neue Ordnung von Gerechtigkeit und Frieden — der Ordnung des Rechts — darin zu befassen. Der alte Streit, ob hier der Messias oder nur der äußere Segen des Landes, welcher ja ein Zeichen des messianischen Reiches ist, gemeint sei, ist faktisch gegenstandslos — der Prophet Jeremias wird wohl gute Kunde gehabt haben über den Sinn dieser Bezeichnung, wenn er ihn (23, 5; 33, 15) als Name des Messias, der hier jedenfalls mit gemeint ist, verwendet. Der Reinheit des Landes von allem sittlich Verunreinigenden entspricht die führende und schirmende Hand Gottes, der nun — wie ehedem in der Wüste — die zum Leben Berufenen, den heiligen Rest, seine gnadenvolle Gegenwart spüren läßt, durch die Wolke am Tage und den Feuerglanz bei Nacht. — Es verlohnt sich das in diesem Vergleiche liegende scheinbar nebensächliche Moment scharf ins Auge zu nehmen. Zurück zu der Lauterkeit und Treue der Ursprungszeit! so hatten Amos und Hosea gerufen: »weide uns wieder wie in den Tagen des Auszugs!« war Michas Gebet gewesen (7, 14 f.), aber als das Ziel, dem das Volk entgegengeführt werden sollte, schwebte den Propheten das erneute Reich Davids vor. Erst Jesaia nimmt den Mosaismus und Davidismus, wenn ich so die beiden Grundrichtungen der Prophetie bezeichnen soll, zusammen und begründet damit das eigentliche Bild des messianischen Reiches. Auf der immer tieferen Ineinsbildung beider Momente beruht fortan die Entwickelung des messianischen Gedankens. Heischend, fordernd hatte das Volk seinen Gott zu Beginn seiner Existenz sich gegenübertreten sehen, wie es Zeuge war seiner wunderbaren Rettung: in David erkannte es die Allgewalt der gewährenden Gnade: wenn die Bilder von David und Mose sich nun in einander schieben, so liegt darin die Erkenntnis beschlossen, daß auch die höhere geistige Richtung seines Innenlebens, wie das dem entsprechende segnende Walten seines Gottes ein Ausfluß der göttlichen Barmherzigkeit ist. Eben dies werden die Worte andeuten sollen, mit denen Jesaia seine Verheißung schließt: über allem Herrlichen, das früher sich demütigen mußte vor dem Walten des Richtergottes, wird dann ein Schirmdach sein; und wenn Zion sonst wie eine verlassene Hütte im Weinberg erschien (1, 8), so ist nun eine Hütte da zum Schutze wider Sonnenbrand und Unwetter, zu aller Zeit,

gewissermaßen eine »Hütte des Stifts« im geistigen Sinn, in der Israels Köstliches geborgen, in der es selbst vor allen Gefahren Schutz finden kann. Wie dies zu Wege kommt, zeigt der dritte Abschnitt: 5, 1—9, 6. Hier vor Allem kommt es für das Verständnis des Propheten auf den Zusammenschluß der einzelnen Teile an: daß ihre Stellung durch die Beziehung auf Einen Grundgedanken bestimmt ist, erkennt man an c. 6. Wenn dieser Bericht von der Berufung des Propheten ganz allgemein handelte — aber wie sonderbar, daß grade Jesaia nur zu der Verstockung des Volkes berufen wäre! — würde er ganz sicher an die Spitze des Ganzen gestellt sein (wie Jer. 1, 1 ff.); aber die dem Propheten gewordene Aufgabe, durch sein Wort das Volk zu verstocken, ist nur ein Glied in der Schilderung des Gerichts und der aus dem Gericht sich ergebenden endlichen Wiederherstellung des Volkes: c. 6 enthält die Steigerung von c. 5, das also nicht den Schluß etwa zu 1, 2—4, 6 bildet, sondern am Anfang einer neuen Reihe steht. c. 5 und 6 sind aber ihrerseits nur wieder Vorstufen zu der 7, 1—9, 6 bezw. 12, 6 geschilderten Läuterung und Wiederherstellung des Volkes. Wie das Volk durch das Verderben geläutert und so auf das Gesetz und Zeugniß gewiesen und zu dem Lichte der Herrlichkeit seines Gottes geführt wird, das bildet das eigentliche Kernstück dieses ersten Teils: dafür ist 9, 7—12, 6 nur das Siegel, denn hier handelt es sich um den letzten Zug in dem Bilde des Messias und um den durch ihn herbeigeführten Triumph Israels über die es bedrohende Weltmacht. In 5, 1—9, 6 ist auch das specifisch Jesaianische enthalten: in den ersten Kapiteln bewegte sich seine Weissagung noch in den Geleisen seiner Vorgänger: in ihrem Mittelstück dagegen ist der Grundgedanke die Erziehung des Volkes zu dem Heil, seine allmähliche Heranführung zu dem Glauben an das Wort Gottes das Thema. Gott macht nicht halbe Arbeit, sondern gänzlich, fundamental, wie die Zerstörung ist, ist auch die Rettung. Es kann nicht befremden, daß wir gerade hier die letzten Aufschlüsse über die Wege Gottes mit seinem Volke bekommen.

Gleich der Introitus, das Lied von dem Weinberg 5, 1—7, erweckt den Eindruck des Definitiven: seine Mauer wird eingerissen, aufschießen wird er in Dornen und Gestrüpp, kein Regen netzt ihn von oben her. Dann die Anwendung 5, 8—30: Israels Gewaltherren haben die sicheren durch die Gemeindeordnung gewährleisteten (Mich. 2, 5) Besitzverhältnisse habgierig verschoben, und sich der wilden Lust beim Becherklang und Harfenspiel ergeben, ohne an das Werk — wir würden sagen die unverbrüchliche Ordnung — Gottes zu denken (5, 12). Sie ziehen

in frevlem Hochmut die Strafe herbei, indem sie Gottes Gerichte höhnend heranwünschen und den ewigen Unterschied zwischen Gut und Bös verwischen, gefangen in dünkelhafter Selbstklugheit und dahingegeben an die schwächende Macht der Ungerechtigkeit: sie haben das Gesetz Gottes und die Rede der Heiligen Israels verworfen. Das Gericht Gottes ist unentrinnbar geworden. Gott beruft nun jenes Volk, das eilends kommen und den Raub davon tragen wird — es überflutet das Land wie ein tosendes Meer, und über ihm breitet sich angstvolle Finsternis.

Aber wie Amos als das Äußerste des Verderbens das Verstummen des Gotteswortes schildert, so ist hier das Gericht der Verstockung, daß sie dem Worte Gottes nicht mehr glauben können, die letzte Vollendung des Gerichts. Daß es das Schwerste ist, was hier dem Volke gedroht wird, erkennt man an dem Bericht c. 6, wie Jesaia den Auftrag bekommt. Er nennt sich ein Mann unreiner Lippen, wohnend unter einem Volke unreiner Lippen. In dem himmlischen Heiligtum, in welchem er sich in seiner Verzückung befindet, wird er durch die Glut einer glühenden Kohle entsündigt, er selbst nennt sich neben seinen Söhnen ein »Sinnbild und Zeichen in Israel« (8, 18); was ihm widerfuhr soll dem ganzen Volke widerfahren und zwar durch seinen Dienst: das Wort des dreimalheiligen Gottes soll Herz und Sinn des Volkes vollständig verstocken und vernichten, bis das Land gänzlich verödet ist. Aber wie jene Kohlenglut den Seher entsündigt, so soll auch der sich bekehrende Rest, dem wiederausschlagenden Stumpfe einer geschlagenen Terebinthe vergleichbar, ein heiliger Same der Zukunft sein: im Blick auf dies Erlebnis hat der Prophet seinen Sohn Schear jaschub genannt, ohne daß von dem Grund dieser Benennung eigens berichtet würde.

Wir stehen an dem tiefsten Punkte des göttlichen Gerichtes: Israel wird wie Ägypten, denn auch dessen Königs Herz ward ja »verstockt«, um Gottes Pläne hinauszuführen. Die »Verstockung« bezeichnet den thatsächlichen Effekt des an Israel ergehenden Wortes Gottes als beabsichtigten, aber nur im Blick auf die schließliche innere Wiederherstellung: das sind Gottes Wege, auch jetzt noch mit seinem Volke. Den Propheten kümmert nicht die — unmögliche — dialektische Vermittelung: er ist der Historiker der Zukunft, nicht ihr Dogmatiker. So geht er denn unmittelbar von diesem Gericht über zu der Schilderung des von Gott seinem Volke zugedachten Heils.

Haben wir nun recht mit unserer Behauptung, daß hier überall die verborgene Beziehung zu dem Ursprung des Volkes zu Grunde liegt,

dessen Art der Prophet in der erwarteten Zukunft seines Volkes wiederkehren sieht, dann muß sich dieselbe auch in den beiden folgenden Kapiteln bewähren. Und das ist auch der Fall. Die Herstellung des neuen Volkes — denn um das Volk als solches handelt es sich, nicht um eine kleine »geistliche Gemeinde« die sich um den Propheten schaarte; »Sinnbilder in Israel« nennt er ja sich und seine Kinder — ist geknüpft an die Namen Immanuel, Jesaia, Schear jaschub und Maherschalalchaschbaz. »Gottesheil« und »Restkehrtum« bildet den Index der Einen Seite von Gottes Thun: das Mittel dazu, zu dem Heil ist die Bekehrung, und diese besteht wieder in dem Glauben; so sagt der Prophet dem Ahas dort an der Wasserleitung des oberen Teichs: nicht von den — schon — rauchenden Brandscheitstummeln, Pekach und Rezin, droht ihnen Gefahr, sondern von ihrem Unglauben: »Glaubet Ihr nicht, so bleibet Ihr nicht«. Der aber, dem sie Glauben entgegenbringen sollen — so wie das Volk dem Mose glaubte — ist der, welcher nach Gottes Ratschluß »Immanuel« heißt!

Es ist gewiß, daß hier die geistige Achse des Gedankenganges des Jesaia liegt. Wenn nun feststeht, daß er das Heil des Volkes an den erwarteten Davidssohn (11, 1) anknüpft, so sollte feststehen, 1) daß Immanuel nicht der Sohn des Propheten ist, woran jetzt wohl auch kaum noch Jemand denkt, sondern aus Davids Stamm: 8, 8; 2) daß dieser Davidssohn nicht Hiskia ist, denn der war 734 schon geboren; 3) daß der Prophet die Zeit der Rettung verbunden gedacht hat mit der Befreiung von der damaligen Not, daß er also das Heil in nicht allzuweiter Ferne — die 65 Jahre (7, 8) spotten freilich aller Erklärung —, näher, daß er es nach der Vernichtung Assurs erwartet hat. Aber ist nicht die Vernichtung Assurs eben der Punkt, von dem an das Volk in Einzelnen seiner Vertreter gelernt hat, sich ganz auf das Wort seines Gottes zu stellen, wie dies Habakkuk und Zephanja beweisen? so wie, um eine neutestamentliche Parallele heranzuziehen, das Gericht über die Welt, das Kommen des Menschensohnes, eben mit dem Gericht über Jerusalem wirklich angehoben hat (Luc. 21, 32); 4) daß der »Beute kommt, Raub eilt« seinen Namen trägt, nicht davon, daß Assur Ephraim und Damask und Juda packt, sondern daß Israel, das ganze, durch Immanuel, den Friedefürsten auf dem Throne Davids, innerlich und äußerlich wiederhergestellte Volk, über seine Feinde triumphiert, wie es selber einst Beute machend, d. i. triumphierend wie ein Sieger nach der Schlacht (Gottes) aus Ägypten zog. Daß man diese Stellung des

Maherschalal in dem ganzen Zusammenhang dieser Weissagung verkannt hat, ist mit die Ursache gewesen für den trostlosen Wirrwarr von Meinungen, der sich über dies Kapitel gelegt hat. »Ein Glück«, meint freilich Duhm (zu 8, 3), »daß wir den Vater des Knaben kennen, denn ohne das wäre auch der Raubebald eine eschatologische Größe geworden, wie der Immanuel.« Aber der Spott des Exegeten kann nicht hindern, daß er es ist: er ist es nur anders als Immanuel; er ist nach der ausdrücklichen Aussage seines Vaters (8, 18) eine Weissagung auf das unter dem Immanuel zustande kommende Werk Gottes.

Um diese Immanuelweissagung recht zu verstehen, darf man nicht vergessen, daß sie an der Spitze einer Drohrede gegen den ungläubigen Ahas steht; dem Unglauben des Davididen, der das Zeichen vom Himmel und von der Unterwelt nicht will, das ihm angeboten war, begegnet der Prophet mit dem Hinweis auf ein Zeichen ganz anderer Art: die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, den sie Gottmituns nennen wird. »Dickmilch und Honig wird er essen, wann er versteht das Schlimme von dem Guten zu unterscheiden« (7, 14 f.). Daß der Artikel vor ʿalmah eine ganz bestimmte Persönlichkeit bezeichnet, leugnet man immer wieder, ebenso wie die schon unzählige Male zurückgewiesene Behauptung wiederkehrt, daß ʿalmah eine verheiratete Frau bedeuten müsse, da der Begriff in Wahrheit zu der Frage, ob verheiratet oder nicht, durchaus neutral steht (s. Delitzsch z. St.): es ist das ehemündige Weib gemeint. In welchem Sinn aber hier die Geburt von der ʿalmah gemeint ist, ergiebt sich aus dem bestimmten Artikel: es ist die Mutter des Königs, auf welche Micha (5, 2) hingewiesen hat, Micha, den wir auch sonst von Jesaia zitiert finden (2, 1 ff.), dessen Weissagung man ganz allgemein als die Mittelstufe zwischen den ersten Propheten und Jesaia bezeichnen darf. Diese Königstochter heißt hier die junge Frau, weil ihr Sohn Immanuel am Anfang des neuen Geschlechts steht, das nach Gottes Ratschluß aus der Trübsalszeit dem Volke erstehen solle. Also ist allerdings über die Weise der Entstehung des Messias nichts dem Worte selbst zu entnehmen, aber freilich, wenn das neue Volk des Anfangs durch ihn werden soll, entspricht es dem, wenn auch die Weise seiner Entstehung so wunderbar ist, wie das Werk, das auszurichten er berufen ist. Von diesem, so wunderbar entsprungenen Immanuel heißt es dann, daß er Dickmilch und Honig essen wird zu der Zeit — denn »damit er wisse«, 2c. würde nur durch ladaʿat ausgedrückt sein können — wenn er in die Unterscheidungsjahre tritt. Auf dieser Thatsache, daß der Königssohn-

Retter in einer Zeit geboren wird, in der das Land so geplündert und verwüstet ist durch die Macht Assurs, daß aller Ackerbau aufhört und Kanaan zu einem Weideplatz für Hirten geworden ist, und daß er in die Not seines Volkes mit hineingezogen ist, darauf beruht das von dem Propheten verheißene »Zeichen«.*) In dem Immanuel drängen sich Gottes wunderbare, widerspruchsvolle Wege zusammen: eben der, welcher dem Worte Gottes zufolge das Unterpfand unserer Rettung ist, findet sich, wie Mose nach dem Auszug, mit seinem elenden Volke in einer Wüstenei, dies Paradoxon ist das »Zeichen«, welches der Glaube festhält und nicht als Paralogon empfindet. Dieselbe Doppelheit liegt in dem Maherschalal: nicht blos Damask und Samaria werden von Assur geplündert und ihre Beute davongetragen, sondern auch Juda, weil es die stillen, d. i. langsam strömenden Wasser Siloahs verachtete, d. h. weil es dem nur allmählich sich verwirklichenden Worte Gottes nicht glaubte, wird von Assurs Macht überflutet, der adlergleich über das Land Immanuels seine Schwingen streckt. An dieser Stelle fallen ganz unvermittelt, gewissermaßen ausgelöst durch das Stichwort »Immanuel«, wie die kurzen Takte eines Trommelwirbels, die Worte ein (8, 9 f.): »Tobet Völker — und zerscheitert, vernehmts alle Erdenfernen — scheitert mit Eurer Rüstung; beschließet einen Rat, er werde zu nichts; fällt Euren Spruch, es wird nichts daraus, denn Gott ist mit uns«. Und dann die Auflösung: »Ihr sollt nicht alles hart nennen, was dies Volk so nennt (für qescher = Verschwörung (8, 12), dem man doch keinen Sinn abgewinnen kann, so wenig wie dem vorgeschlagenen qodesch, lies qascha mit LXX), fürchtet nicht, was sie fürchten, sondern fürchtet Gott, den Herrn, der beides für sein Volk ist: ein schützendes Heiligtum und ein Stein, an dem man zu Falle kommt«. Deshalb ergeht an den Propheten von Gott die Aufforderung: »das Zeugnis und die Thorah Gottes« festzuhalten durch seine Jünger; natürlich nicht die Offenbarung, welche 8, 12 ff. steht, denn die Hauptsache derselben kommt ja erst noch, sondern alles das, was sonst Wort Gottes und sein Gesetz heißt, die Summe der an Israel ergangenen Selbstbezeugungen Gottes. Eben dies ist dann der feste Punkt für die Erneuerung, daß Jesaia mit seinen Söhnen und Jüngern an dem Worte Gottes festhält, an sie schließen sich die anderen an, die jetzt noch die Zeichendeuter fragen: und wenn man auch zur Stunde am Himmel und auf der Erde Drangsal und Finsternis und qualvolles Dunkel sieht, dennoch wird die Finsternis hinausgestoßen, denn nicht wird das in

*) Bezeichnender Weise stößt Duhm grade diesen V. 15 als Eindringling aus!

Finsternis sein, was jetzt bedrängt ist. Sind ehedem die Nordstriche — Zebulon und Naphtali — verworfen, sie kommen jetzt zu Ehren, die Meeresküste und das Jordanufer mit Galiläa: das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein helles Licht, daß es sich freut wie am Tage der Ernte, oder des Sieges, da man Beute teilt, denn Gott zerbricht den Stecken des Treibers (Assur), wie am Tage Midians, sodaß man die Kriegsbeute verbrennen muß, denn der geweissagte Sohn Davids ist König worden und heißt nun: »wunderbar an Rat, Gott-Held, Vater in Ewigkeit, Friedefürst.«*)

Wie eng sind doch in dieser Weissagung alle Glieder mit einander verbunden! Daß Israel das Gesetz Gottes verworfen hatte, stand c. 5 zu lesen, daß das prophetische Gotteswort ihm zur Verstockung, zur gänzlichen inneren Abwendung von Gott gereichen werde, bildete den Inhalt von c. 6. Wie es dagegen zur inneren Anknüpfung an das Gotteswort durch das Gericht hindurch, und damit zu der Rettung aus der Not seiner Feinde kommen werde, das war es, was zuvörderst geschildert werden mußte. Daß es nicht dies, in Ahas redende, glaubenslose Davidshaus sein sollte, sondern ein in neuem, wunderbarem Anfang begründeter Sprößling des davidischen Hauses, durch den dieses Gotteswort sich vollziehen soll, das sagte der von der Jungfrau zu gebärende Immanuel. Daß sein Leben in starkem Gegensatz zu der jetzigen Wohlfahrt des Königshauses und Landes stehen werde, war der zweite wesentliche Zug in diesem Königsbilde. Neben diesen Anfang des Bildes tritt das Ende in dem Namen Pele joez, ēl gibbor, 'abi 'ad, sar schalom. Es steht nicht direkt zu lesen, daß dieser König nun auch das Wort Gottes aufrichten werde und den Glauben an dasselbe in seinem Reiche begründen werde: nur daß dies sein Reich sich aus denen erbauen werde, welche zu dem Gesetz und Zeugnis, zu der ganzen continuierlichen Reihe von Gottesoffenbarungen in Israel, zurückkehren, das liegt in der Person des Jesaia und seiner Söhne Schear jaschub und Maher-Schalal weissagend ausgesprochen: die dunklen Wege, welche Gott das Volk führt durch die vernichtende Gewalt Assurs hindurch, sie sind es, welche das Volk zu dem Vertrauen auf Gottes Wort bringen, und es damit zu dem Volke dieses Königs machen.

*) Unleugbar kann ēl gibbor auch „starker Gott" übersetzt werden. Aber diese Übersetzung ist hier durch den Zusammenhang nicht an die Hand gegeben.

Wie es nun dazu kommt, wie es, indem Israel dem Worte Raum giebt, auch wieder zu der gerechten Ordnung der Dinge kommt, die nach c. 5 aus dem Volke geschwunden ist, zeigt der Schluß der Weissagung: 9, 7—11, 16. Assur war nur einmal in der vorigen Rede genannt (8, 7), hier wird es nun in den Rahmen der göttlichen Heilszwecke eingespannt. Ebenso klingt es fast wie eine Wiederholung, was (9, 7—10, 4) von der Ungerechtigkeit in Israel gesagt wird, in Wahrheit wird das sittliche Verderben nun bis in seine letzte Wurzel verfolgt. Hochmut erfüllt die Leiter des Volkes und das Volk selbst, welches sich nicht zu seinem Gotte kehren will: seine Führer haben es irre geleitet und so kommt über beide das verdiente Gericht, das damit anhebt, daß ein Stamm gegen den anderen wütet, und durch selbstgemachte Gesetze, das Werk unheilvoller Schriftgelehrter, das angeborene, das göttliche Recht verdrängt wird. Gegen dies Volk des Zornes Gottes wird Assur als Gottes Zuchtrute gesendet. Aber, wenn das ganze Werk Gottes an Zion und Jerusalem vollendet ist, dann wird Israels Licht zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme werden; und wenn Jakobs Rest sich zu seinem Heiligen, wie zu seinem Messias (El gibbor 10, 21) gewendet haben wird, wenn es erkannt hat, daß die fest beschlossene Vernichtung ihm zur Quelle der Gerechtigkeit werden muß, dann wird der Tag Midians auch für Assur hereinbrechen; mit dramatischer Lebendigkeit wird dann der Ansturm Assurs wider Jerusalem geschildert, aber auch wie Gott ihm in den wider Zion erhobenen Arm fällt und den Libanon seiner Macht plötzlich vertilgt.

Das Werk an Zion und Jerusalem ist noch nicht ganz vollbracht. Die Weissagung schließt mit dem Hinweis auf die Erhaltung der Stadt, wie 711 sie wirklich das Volk erlebt hat. In einem anderen Zusammenhang wird der Prophet die Lücke ausfüllen, die zwischen dieser Bewahrung und der schließlichen völligen Zerstörung Zions liegt. Hier, wo es ihm darum zu thun ist, die Wiederherstellung des Reiches durch den Davididen zu schildern, setzt er darum nun mit der Schilderung der Recht schaffenden Thätigkeit des Messias ein: aus der Wurzel des abgehauenen, vernichteten Stammes des Hauses Isais bricht ein neuer Sproß hervor: der Geist Gottes ruht auf ihm, sodaß er schöpferisch ist wie er; denn als die schaffende Kraft kommt hier, wie überall in der Bibel, der Geist in Betracht: darum heißt dieser Geist der Geist der Weisheit und der Einsicht, welche die Menschen in den Stand setzt, die Dinge zu nehmen wie sie sind, des Rats und der Kraft, welche den Menschen befähigt zu handeln, wie

er soll, und der Erkenntnis und Furcht Gottes, welche die äußere und innere Welt in Abhängigkeit setzt von dem Willen Gottes. So schließt sich denn durch jenen Davidssohn der Mensch wieder zusammen mit den Geschöpfen Gottes, die nun auch nicht mehr wider einander und wider ihn sind: es kehrt die ursprüngliche Ordnung der Natur, wie sie in der Erzählung von dem Paradiese vorliegt, wieder, und die Erde ist voll Erkenntnis des Herrn. Denn — so schließt sich notwendig V. 10 ff. an V. 9 an, ohne daß man von einem späteren Zusatz zu reden Ursache hätte, — auch die Völkerwelt fragt nun nach dem Sohne Isais und Israel kehrt in den Friedenszustand mit der Völkerwelt zurück, die Israels Gefangene losgiebt, und Israel selbst löscht den Brand des Bruderzwistes in seinem Innern, und gewinnt seine alten gottgewiesenen Grenzen wieder. Dann preist Israel seinen Gott als den, der in seinem Zorn noch der Liebe gedacht und findet in Ihm seine Kraft und verkündet allen Völkern den Namen des Heiligen Israels.

Man erkennt, wie erst mit dem Schluß dieser letzten Wende die ganze Kapitelreihe von c. 1 an ihr natürliches Ende erreicht hat. Der Davidssohn der Verheißung ist es, der Zion durch das von ihm ausgehende Gotteswort, das in ihm persönlich ruht, d. h. Geist geworden ist, zu seiner überragenden Bedeutung führt, und auch das Land wieder zu dem Lande des Segens macht, und Israel auf den Grund der Erkenntnis und Gottesfurcht bringt und dadurch es fähig macht, das Reich Gottes auch in die befriedete Völkerwelt zu bringen.

Es ist ja nicht zweifelhaft, daß dies Zukunftsbild dem Propheten im Anschluß an die Erfahrungen seiner Gegenwart sich gestaltet hat. Wie hätte es auch anders sein können! denn Gottes Wort hat ja grade die Aufgabe, die jeweiligen Geschlechter hinauszuheben über sich selbst, lehrt sie das Ewige in der Zeit zu ergreifen: dies Ewige wechselt seine Form, aber es selbst steht in seiner Eigenart fest, aber in den verschiedenen Verbindungen, die es mit der Erfahrung eingeht, krystallisiert sich seine Gestalt als göttlich-menschliche heraus. Daß das Heil lediglich ein gottgewirktes, sich durch die Erziehung des Volkes realisierendes sei, daran erinnern die still und langsam fließenden Wasser Siloahs. Dann aber darf man auch an die geschichtliche Bedeutung dieser Erziehung eines Volkes zu dem Glauben an das Wort Gottes erinnern. Es giebt keine Analogie dazu in irgend einem Volke. Aus der dunkelsten Zeit der Geschichte der Menschheit existiert ein Vorgang an dem man — gegensätzlich — die damit bezeichnete Wendung illustruieren könnte.

Als in der französischen Revolution ein Volk nicht blos seine Ketten sondern auch seine Ordnungen brach, da ging durch die Welt die Empfindung, es solle nun alles auf den Kopf, d. h. auf den Gedanken der Menschen gestellt werden — was auch geschah, doch waren es die Gedanken des Fleisches und der Hölle, die hier ein ganzes Volk ergriffen. Umgekehrt ward durch die Prophetie Israels das Volk auch auf die »Gedanken« gewiesen, aber es waren die Gedanken seines gnädigen Gottes, die Er sie durch seine von ihm ergriffenen Männer wissen ließ — denen zu Liebe ward Israel zugemutet all sein Köstliches von Ordnungen und Gütern, wie all sein bitteres Weh dran zu geben. Daß es das thun konnte und wollte, daß es an der ewigen Gerechtigkeit gegenüber der Gewalt der Ungerechten, und an der ewigen Wahrheit Gottes gegenüber der Lüge dieser Welt, festhielt, auch dem Tode, dem wirklich leiblichen und geistigen Tode gegenüber — ein, wenn man ihn zu Ende denkt, furchtbarer Gedanke — darauf beruht es, daß es der Träger des Heils der Welt geworden ist.

Um das »Gesetz« ist es geschehen in Israel, wenn die Klagen der Propheten so scharf, so allgemein lauten können: dies Auftreten des »Wortes Gottes« bedeutet den Zerfall der alten Grundlage des Volkes in dem Bewußtsein, für den Willen desselben. Der Riß zwischen den Gerechten und Gottlosen, von dem so manche Lieder zeugen, erwies sich nun als ein definitiver, unheilbarer. Aber auch seine politischen Ordnungen, das Königtum, sind innerlich morsch geworden. Keiner von den Propheten hat je sich vertrauend gewendet an einen der guten Könige in Juda: Usia sowohl als Hiskia gehen spurlos vorüber an Jesaia. In dem historischen Anhang zu Jesaia (36—39) wird erzählt, welchen Einfluß der Prophet an dem Hofe des Hiskia hatte — in den Reden des Jesaia kommt Hiskia nicht vor. Auch in den Liedern Israels aus dieser Zeit bemerkten wir solch auffallendes Zurücktreten des Königtums. Mahnend erhebt sich auch die Spruchweisheit zu dem Thron der Könige (29, 4. 12. 14. 26). Aus dem Bestreben, aus den Trümmern der alten Vergangenheit und der Gegenwart ein neues zu bauen, erklären sich die Propheten Altisraels: sie bauen aber mit den alten Werkstücken. Man kann nicht oft genug darauf hinweisen, daß sie mit dem Material des Gesetzes und den Erfahrungen ihrer Gegenwart das Ideal des messianischen Reiches gezeichnet haben. Es ist nichts für uns unerreichbares in ihren Weissagungen. Erst die moderne Kritik hat die Propheten zu vollständig unverständlichen Größen gemacht, wenn sie sie zu Patrioten und

Politikern oder zu öden Moralpredigern herabsetzt. Diese scheinbare Annäherung an unser Empfinden bedeutet in Wahrheit einen Rückschritt in dem wirklichen Verständnis dieser Männer. Man erkennt dies an einzelnen Punkten wie im Ganzen. So heißt es einfach den Nerv der ganzen jesaianischen Predigt zerschneiden, wenn man ihn lehren läßt, Zion werde nicht zerstört werden, sondern bleiben. Wenn es möglich ist, noch handgreiflicher tritt dies Mißdeuten in der Behauptung auf, Jesaia habe die Bamoth, den Höhencult in Juda neben dem Tempelcult unbefangen anerkannt. Aber was meint denn Jesaia, wenn er 2, 20; 31, 7 davon redet, daß die Menschen am Tage des Schreckens ihre silbernen und goldenen Götzenbilder, die sie sich zur Anbetung gemacht haben, fortschleudern werden, wenn er ihnen zuruft, daß sie zu Schanden werden sollen an den Terebinten in ihren Götzengärten: 1, 29? Und, wenn er 30, 22 weissagt, das Volk werde am Tage der Bekehrung seine Schnitzbilder und Gußgötzen verunreinigen — darf man das so auslegen, daß er es erst dann erwartet habe, daß er gegen ihre Verwendung in der Gegenwart nichts einzuwenden gehabt habe (Wellhausen Prol.[3] S. 26)? Kann man mit solcher Exegese nicht Alles beweisen? Auch 19, 19 — der Altar und die Mazzebe Jahwes in Ägyptenland in der Zeit, wo Ägypten sich zu dem Gott Israels wendet, — sagt doch nichts anderes, als daß die früher götzendienerische Kultusstätte dann ein Zeuge Gottes in Ägypten sein werde — hat er etwa auch den jetzigen Götzendienst des ägyptischen Volkes damit stillschweigend gutgeheißen?

Das Neue, welches diese Männer dem Volke weissagen, ist nur die Wahrheit, die Verklärung des alten Besitzes, nicht ein spezifisch anderes. Und wie sie darauf sich stützen, um das Unrecht und den Götzendienst des Landes zu entfernen, so beurteilen sie nach diesem ihrem Ideal auch die Vorgänge der Völkerwelt. Wenn Luther den Untergang des ost- und weströmischen Reiches von der Verwerfung des Wortes Gottes, das sie einmal hatten, und die Blüte des deutschen Reiches von dem Evangelium abhängig machen kann, so wissen wir, er trifft den Kern der Sache: aber er redet von Völkern und Reichen, die das Evangelium schon einmal hatten. Anders ist das bei den Propheten: die Völker und Reiche, welche ganz und gar keine anderen Berührungen mit Israel als feindliche gehabt haben, werden dennoch von ihnen an den Triumphwagen des Gotteswortes in diesem Volke gebunden. Hochmut oder Enthusiasmus hört man solch ein Urteil schelten, aber, von dem Erfolge abgesehen, hier ist es zunächst die Gewißheit, daß die ewigen Maßstäbe der Gerechtigkeit,

welche Gott diesem Volke anvertraut hat, die einzige Realität in der Weltgeschichte bilden. Dem gegenüber ist die Macht, die rohe, äußere Gewalt die Lüge, die nicht bestehen kann, noch darf, die der Entwicklung des Reiches der Gerechtigkeit dienen muß. Wer sich diesen prinzipiellen Gesichtspunkt nicht anzueignen vermag, für den bleibt allerdings die Prophetie Israels ein verschlossenes Buch, mit ihr freilich auch jene Bagatelle, die man Weltgeschichte nennt.

In Jes. 13—27 begegnet zum ersten Mal die Anwendung der prophetischen Maßstäbe auf die Ereignisse der Israel umgebenden Völkerwelt. Nicht um die Neugierde über das Geschick der Völkerwelt zu befriedigen, sind all diese Weissagungen entstanden, sondern aus der Voraussetzung, daß das Geschick der Heidenwelt mit dem des Volkes Israel irgendwie zusammenhängt, daß zuletzt Zion, die geistige Macht des göttlichen Wortes, welches die Grundlage seiner Bedeutung ist, den Mittelpunkt bildet, um den auch das Völkertum kreist. Diese Voraussetzung selbst wird nicht begründet, sondern als zugestanden angenommen. Israel soll daraus lernen, um deswillen predigt Jesaia davon. Wenn das Geschick der Weltmächte die Völker zu Jahwe bringt, wie viel mehr soll sich Israel auf seinen Fels verlassen! Aber nie läßt es Jesaia bei der negativen Seite in der Betrachtung bewenden: sie wird stets zu einem Moment an dem positiven Zukunftsideal. So leitet ihn dann die Schilderung des Gerichts in der Heidenwelt zu der des über Israel, über Zion selbst ergehenden Gerichts über, um in der Darstellung des aus Israel, für es selbst und alle Welt erwachsenden Heils zu enden. Je lebhafter man sich in den Sinn des ganzen Weissagungscyklus (13—27) vertieft, desto gewisser wird es dem unbefangenen Beobachter, daß c. 24—27 das notwendige Schlußstück des Ganzen bilden.

Eben das gilt nun als eins der gewissesten Ergebnisse der »Kritik«, daß diese Kapitel nicht von der Hand des Jesaia sein können. Er könnte ebensogut der Verfasser des Buches Daniel sein, meint Duhm. Der Verfasser dieser eschatologisch-apocalyptischen Reden müßte dann mit den Namen »Ägypten« und »Assur« Verstecken gespielt haben. Jedenfalls ist das nicht die nächstliegende Annahme: es ist einstweilen geboten, zu sehen, ob nicht die Namen die Dinge selbst auch bedeuten, die sie bezeichnen. Für die Beantwortung dieser Frage ist die der anderen entscheidend, ob c. 13 ff. ein Ganzes bilden, bzw. bilden sollen nach der Absicht des Verfassers, ein Ganzes, das sich als solches neben c. 1—12 und neben c. 28—35 stellt; ist dies der Fall, und ergiebt sich daraus,

daß Jesaia nie seine Weissagungen mit einer Drohrede schließt, sondern das Strafwort immer in ein Verheißungswort ausklingen läßt, dann kann c. 22, das Wort über Jerusalem und zwei seiner Staatslenker — sie stehen am Ende, weil von der davidischen Dynastie ja c. 7 ff. gehandelt war —, nicht das letzte Wort des Propheten bilden, dann muß ein Wort dem ähnlich, welches wir c. 24—27 lesen, das Ende gebildet haben.

Der Zusammenhang giebt auch ein Urteil über die innerhalb dieses Komplexes angefochtenen anderen Teile an die Hand. Daß 14, 24—20, 6 Assurs Geschick und Bedeutung für die einzelnen Völker den beherrschenden Mittelpunkt bildet, ist einleuchtend. Wie Assur die einzelnen Völker, die um Juda und Israel herum wohnen, vernichtet, zwingt es sie, auf Zion und den dort thronenden Heiligen Israels zu schauen: das ist sein weltgeschichtlicher Beruf. Babel dagegen tritt in c. 21 nur als in weiter Ferne liegend auf, nur wie es fällt und die gefangenen Kinder Israels entlassen muß, wird geschildert. Die drei Sprüche des 21. Kapitels gehören formell zusammen mit c. 22, welches doch sachlich einen selbstständigen Abschnitt für sich bildet: in ihm handelt es sich um das Gericht, das über Jerusalem ergeht. Ist es nun durch den inneren Charakter des, dem 22. verwandten, 21. Kapitels nahegelegt, daß wir hier durchaus jesaianische Weissagungen haben, dann können auch die cc. 24—27 nicht befremden; sie zeigen die Kehrseite des Bildes, wie Babels und alles Völkertums Geschick zuletzt in Zion entschieden wird: dort fallen die Hüllen des Völkertums, geht ihnen das wahre Leben auf.

Erst hiermit hat das Buch der Völker sein Ende erreicht: es birgt auf der einen Seite Vernichtung für das Völkertum, auf der anderen auch Zerstörung für Israel; beides ist aber nur die dunkle Folie für das um so heller hervorbrechende Licht aus Zion. Am Anfang und am Schluß jenes ersten Teiles finden sich Weissagungen über Babel (c. 13, 2—14, 23) und Tyrus (c. 23), über deren Echtheit viel gestritten ist. Sie stehen da als typische Repräsentanten der Völkerwelt, Babel als ein Beweis, wie Jahwe alles Hohe in den Staub wirft, Tyrus, wie die Schätze der Welt dem Reiche Gottes auf Erden dienen müssen. Daß sie an beiden Stellen später — kurz vor oder im, nicht nach dem Exil — eingeschaltet sein können, soll nicht geleugnet werden, wenn nur festgehalten wird, daß sie nichts anderes sind als Entfaltungen der von Jesaia ausgesprochenen Weissagungen c. 21 und 20, 6, sodaß man immerhin von einem jesaianischen Charakter dieser Sprüche wird reden dürfen.

Sehen wir nun den Gang dieser Weissagungen im Einzelnen uns an! Das Gericht über Assyrien bildet das Thema; auf Israels Bergen soll diese Weltmacht zerbrochen werden, in Israel werden die Geschicke der Welt entschieden: Gottes Ratschluß ergeht über die ganze Erde. Und in diesem Ratschluß ist Assur nur ein Mittel zum Zweck. Die Philister fallen ihrem Ansturm zur Beute, sie senden nach Zion und ihre Boten bekommen zur Antwort: »der Herr hat Zion gegründet, dort finden Zuflucht die Elenden seines Volkes« (14, 32). Das Gleiche bekommt Moab, das in der Not sein Lämmergeschenk an den Herrscher auf Zion sendet, zu hören: »fest steht durch Gnade ein Thron und es sitzt darauf Einer im Zelte Davids, der da richtet und eifrig nach Recht und Gerechtigkeit trachtet« (16, 5). Aber Moab vergeht wie Philistäa binnen kurzem. So wird auch Damask ein Schutthaufen wie Samarien. In Ephraim richten sich die Augen auf den Heiligen Israels und kehren sich von den Zeichen götzendienerischer Schande ab, dennoch werden Ephraims Städte öde und sein Land dem Verwelken übergeben; »das ist das Loos unserer Plünderer und das Erbteil unserer Räuber!« (17, 14). So schließt der erste Teil dieser Rede, in welcher das über Philistäa, Moab, Damask und Ephraim durch Assur gebrachte Verderben als dunkle Folie für das in Zion, in Gottes Schutz geborgene Volk der Gerechten erscheint.

Diese kleineren Staaten sind aber nur hineingeschlungen in das Geschick der beiden größten Nachbarn Israels, Assurs und Ägyptens. Wie auch über diese das Gericht kommt, zeigt c. 18 und 19. Und zwar wird das Gericht über Assur als ein Weltgericht dadurch geschildert, daß die Boten des fernsten Volkes, das jenseit Äthiopiens wohnt, mit der Kunde heimgesandt werden, daß sie aufmerken sollen auf das der ganzen Welt gegebene Zeichen: Jahwe wartet an seinem Orte still zuschauend, wie unter sommerlicher Hitze und Taugewölk nicht blos seine Ernte reift für die Scheuern, sondern auch die üppigen Reben ihre Traubenblüten ansetzen und zur Traube werden; aber unmittelbar vor der Ernte — liphnej qazir 18, 5 — schneidet er Trauben und Ranken ab, d. i. wird Assur vernichtet, und dann sendet das große, alte, furchtbare Volk jenseits von Kusch Geschenke nach Zion. Anders, aber demselben Ziel zustrebend, ist Ägyptens Endgeschick: durch Gottes Machtwirkung wird das Volk feige und in sich uneinig, und unter der Zuchtrute eines harten Herrn rat- und thatenlos. Fünf Städte sprechen in diesem Lande Kanaans Sprache, ein Altar erhebt sich Jahwe zu Ehren in Ägyptens

Mitte, ein Malstein an seiner Grenze. Gott giebt sich dem Volke zu erkennen und es erkennt ihn, und Israel wird durch Gottes Fügung ein Segen für Ägypten, wie für Assur, die mit Israel zu Völkern Gottes werden. Wenn aber selbst Ägypten und Kusch Assurs Beute werden kann, sprechen die Bewohner der Küste: »wie sollten denn wir entrinnen?« (20, 1—6.)

Darauf also zielt die prophetische Beleuchtung des Geschicks der Israel umgebenden Völker, daß das Volk erkenne, wie Zion den geheimen Mittelpunkt der Völkerwelt bilde: darauf soll es hinauskommen, daß auch Ägypten und Assur auf den Heiligen Israels, in dessen Hand Assur als Zuchtrute sich befindet, vertrauen lerne. Aber wie unfertig, im Vergleich mit der endlichen Erfüllung, erscheint der Ausdruck dieser Wahrheit, der man Abbruch thut, wenn man z. B. nach der Erfüllung der Weissagung über die fünf Kanaans Sprache redenden Städte Ägyptens neugierig fragt. Die generelle Idee liegt 18, 1 ff. ausgesprochen: ein heißer Erntetag bringt Israels Aussaat zur Reife und sieht die üppigen Ranken des Völkertums mit der Winzerhippe abgeschnitten, d. i. Israels Geschichte hat ein fest bestimmtes Ziel in sich, während die Völkerwelt ihr Ziel in Israel findet. Abgerissen stehen auch die Sprüche über Babels Verhältnis zu Israel in c. 21 da: der Seher muß sich verdoppeln, um in die weite Zeitenferne zu blicken. Da vernimmt er aus des Spähers Munde, »Babel ist gefallen, alle seine Götterbilder hat er (Gott) zu Boden geschmettert« (21, 9). Diese Botschaft vernimmt der Späher — den mit dem Propheten zu identifizieren man kein Recht hat — von den aus Babel ausziehenden Reitern, d. i. von dem nach Babel verbannten Volk Israel — »mein gedroschenes und zertretenes Volk«: 21, 10 —, das nun eilends auszieht. Von dramatisch spannender Kraft in der Schilderung des Auszugs, man könnte es ein retardierendes Moment nennen, ist die Episode, die ein Massa über Duma heißt: es fehlt jedoch jede Spur einer Weissagung. Von Seir fragt man ungeduldig: »wie weit ists in der Nacht?« Der Späher weist sie zur Ruhe. In einem dritten Bilde wird den Zurückeilenden zugerufen: »im Walde, in der Steppe übernachtet, auf den Pfaden (LXX) der Dedaniter.« Themas Bewohner sollen den erschöpften Flüchtlingen mit Wasser und Brot entgegenkommen. Kedars Pfeile haben sie noch auf dem Heimwege verfolgt (21, 15). Darum ergeht am Ende das Vernichtungsurteil aus Gottes Munde über diesen Wüstenstamm, der, wie einst Moab, sich dem

Volke bei seinem Einzug in Kanaan in den Weg gestellt hat (das Urteil über Kedar: 21, 16, fast gleichlautend mit dem über Moab: 16, 14).

Nur zusammengenommen ergeben diese drei Stücke einen Sinn: nur so weisen sie hin auf c. 22, welches der Ursprungszeit nach vor ihnen liegt. Babels Beruf besteht darin, daß es die Tenne ist, wo Israel gedroschen wird (21, 10). Ist das geschehen, dann kann das Volk nach Hause zurückkehren. In Babel verkörpert sich die gottfeindliche Welt: nirgends begegnet ein Hinweis auf seine endliche Anerkennung des Heiligen Israels, wie das bei Assur der Fall ist (19, 24). Aus diesem Gesichtspunkt ist auch das Triumphlied über Babel c. 13—14, 23 wohl verständlich.

In der Reihenfolge der Völker ist eine Steigerung angedeutet: Assur, dessen Weltmacht auf den Bergen Israels ein Ende findet, treibt Moab, Philistäa, Damask und Ephraim zum Hülferuf an den Gott Israels — aber für Israels Plünderer ist keine Rettung. Assurs Geschick muß aber dem Plane Gottes dienen, seines Volkes Ernte einzuheimsen. Kusch wie Ägypten wird zur Anerkennung Jahwes gezwungen, Babel selbst muß Israels Gefangenen loslassen. Und Israel und Jerusalem selbst? Es wird nicht leer ausgehen bei diesem Weltgericht! (22, 1 ff.) Einen Tag der Verwirrung bringt der Herr über die rauschende Stadt, die in der allgemeinen Not noch jubeln kann. Elam und Kirs Schaaren bedrängen die Stadt, in der Gottes Weissagungen ergangen sind — »das Schauthal« v. 5. — d. h. dasselbe Gericht, welches über Babel erging, trifft auch Jerusalem. Aber in seiner Not wendet sich das Volk nicht an den, der dies ihr Geschick von lange her geordnet hat (V. 11), sondern denkt an seine natürlichen Schutzwehren und Verteidigungsmittel: im übrigen regiert sie der Gedanke an Essen und Trinken, »denn morgen sind wir todt« (V. 13). Solche Missethat kann nur durch ihren Tod gesühnt werden. Ihre Lenker, Sebna sowohl als Eljakim, die Staatsmänner, denen die Schlüssel des Hauses Davids anvertraut sind, sollen einer nach dem andern dahin: jener wie ein Knauel fortgeschleudert in fernes Land, dieser wie ein festgeschlagener Nagel herausgetrieben von seiner Stelle, daß sein ganzes Haus, das sich an ihn gehängt hat, mit ihm zusammenstürzt.

So hat denn nun das Weltgericht auch die heilige unheilige Stadt erfaßt.

Damit hat die Weissagung über das Endgeschick des Völkertums ihr erstes Ziel erreicht. Der heiße Erntetag ist geschildert, der Ver-

nichtung über das Völkertum, wie über Israel bringt, mit dem Unterschied, daß Israels Ernte in die Scheuern gebracht wird. Wenn nun das Wort über Tyrus, c. 23, ursprünglich ist und an seiner rechten Stelle steht, so kann es nur der Index für die folgenden Kapitel 24—27 sein sollen, wie das Wort über Babel (13, 1 ff.) denselben für die Kapitel 14, 24—c. 22 bildet. Assur wird Tyrus vernichten, wie die Völker Babels von ihm vernichtet sind, aber nach 70 Jahren, d. h. nach einer göttlich bestimmten Periode, wird Tyrus durch Gottes Gnade wieder zu seiner alten Blüte zurückkehren — aber nun wird sein Gewinn zu einer heiligen Gabe an Jahwe werden und denen dienen, welche im Angesichte Jahwes wohnen.

Für das Verständnis der folgenden Kapitel entscheidet der Zusammenhang mit der ersten Abteilung c. 1—12. Die erste Wende ging c. 2, 1 ff. darauf hinaus, daß von Zion — dem zur Gerechtigkeit geläuterten — Gottes Wort und Gesetz zu dem Völkertum kommen werde, das dann ein Reich des Friedens bilden werde. Davon war aber c. 3 ff. so gut wie nicht die Rede gewesen: denn diese Reden drehen sich ja um das Eine, wie der Davidide sein Volk aus dem Elend und der Gottentfremdung herausführt zu alter Herrlichkeit dadurch, daß er selbst an der Not seines Volkes Anteil nimmt: Volk und Königshaus müssen beide zu abgehauenen Stümpfen werden (6, 13; 11, 1). In demselben Verhältnis wie das Davidshaus zu dem Volke steht, steht nun Zion zum Völkertum. Das ist der Sinn von c. 13—27. Nur dadurch, daß Zion in den Tod der Völkerwelt hineingezogen wird, kann es dem Völkertum zum Heil, zum Tau für dasselbe gereichen, wie Micha schon vor Jesaia gesagt hat (5, 6). Das und nichts weiter steht c. 24—27 zu lesen: es ist wohl deutlich, wie ohne sie die vorherigen Weissagungen vollständig in der Luft schweben würden.

Man hat sich um das Verständnis dieser Kapitel dadurch gebracht, daß man sie zu einer rein eschatologischen Apocalypse nach Art des Buches Henoch machte (Duhm) — was andere, wie Delitzsch, von dem emblematischen Charakter dieser Prophetie sagen und von den hier befindlichen »Irrlichtern«, ist alles die Frucht des gleichen Mißverständnisses. Jesaia pflegt die Dinge mit festem Griffe zu fassen. Das zeigt sich auch an unseren Kapiteln, deren stilistische Unterschiede von den unbestrittenen Jesaiakapiteln in ihrer Art nicht größer sind als die der Kapitel 28—35. Im Übrigen drängt sich hier das Thema von c. 13 ff. auf engem Raum zusammen. Die Rede verläuft durchaus in Antithesen:

Israel und die Völkerwelt, Babel und Zion, Gerechte und Frevler, Gottlose und Gottesfürchtige, deren Geschicke bilden die sich allmählich verengernden Gedankenkreise, die hier geschlagen werden — auch dies ganz in der Weise, wie Jesaia seine Rede sich entfalten läßt: man vergleiche nur die Enden: 4, 1 ff., 9, 1 ff., 11, 1 ff. mit einander.

Ein Haupthindernis für die Erkenntnis des Sachverhalts bildet die Bedeutung des Wortes 'erez in der ersten Hälfte des 24. Kapitels: daß darunter nicht die Erde, sondern das Land Israels verstanden werden kann, ist durch den nächsten Zusammenhang gewiß: denn nicht nur führt darauf die Bestimmung »so Volk als Priester« (V. 2), sondern auch die andere, daß sie den Bund der Vorzeit (berith ʿolam V. 5) gebrochen haben: das kann doch nicht wohl von den Bewohnern der Erde gelten — und was soll »die Erde inmitten der Völker« bedeuten (V. 13)? Andererseits ist es nicht minder gewiß, daß V. 19 ff. unter 'erez nur die Erde verstanden werden kann, ebenfalls nach dem Zusammenhang. Das Gericht über Land und Volk Israel fällt zusammen mit dem allgemeinen Gericht über die Erde. Wie die ragenden Häupter des Volkes Israel werden auch die Könige des Erdenreichs hinweggetilgt. Aber wiewohl die Stadt der Verwirrung, d. i. Jerusalem (V. 10, vgl. 22, 5) vernichtet wird, doch bleibt der Herr König in Zion. In welchem Sinne, zeigt das 25. Kapitel. Wie die ganze Weissagung ein Zukunftsbild enthält, so ist es auch hier der Gegensatz zwischen dem Endgeschick der Stadt der führenden Weltmacht und Zions, welcher die Seele des Propheten erfüllt. Das Gericht über die Weltstadt, die in Trümmer sinkt, treibt die Bewohner der Erde, die mächtigen Völker, zum Lobpreis Gottes, welche der Tyrannen Jubellied verstummen macht: Aber in Zion richtet Gott ein Freudenmahl für alle Völker her, reißt ihre Trauerhüllen ab, und verschlingt d. i. vernichtet den Tod und wischt die Thränen von aller Antlitz und läßt die Schande seines Volkes weichen von der ganzen Erde (V. 8). Hatte Hosea gerufen: Her mit deinen Seuchen, Tod (13, 14), so gilt für das wiederhergestellte Volk — denn daß nur dies ins Auge gefaßt ist, zeigt eben der Wortlaut von V. 8 und c. 26 — daß der Tod verschlungen ist in den Sieg, wie Paulus, dem Sinne nach richtig, diese Worte wiedergiebt (1 Kor. 15, 54). Gottes starke Hand, die so die Demütigen erhebt, wird den Hochmut Moabs, das hier nur als Typus des sich gegen Gott auflehnenden Völkertums genannt ist, in den Schlammpfuhl des Verderbens untertauchen. Das bildet nun den Übergang zu dem 26. und 27. Kapitel. Als den Treuen und Wahrhaftigen hat sich Gott in seinem

Gericht über die Burg der Fremden erwiesen (25, 1): die Treuen, die auf den ewigen Fels vertrauen, auf den Herrn, der die stolze Stadt niederbeugt, daß die Füße der Elenden sie zertreten, die sind es, welche in dieses Zion einziehen sollen. Sie haben aus Gottes gerechten Gerichten Gerechtigkeit gelernt, anders als die Gottlosen, welche die Hoheit Jahwes nicht sehen wollen. »Du, Herr, sei unser Richter, das ist unser Friede denn auch all unser Thun, du hast es uns gewirkt. Der Herr ist unser Gott, nicht wollen wir Herrscher haben außer dir« — 26, 13 lies für bea'lanu: bal lanu. Nun folgt antithetisch V. 14 ff. das Geschick der Gottlosen*): Unterdrücker werden nicht leben, Frevler nicht sich erheben, darum hast du sie heimgesucht —, das Volk gezüchtigt, an dem du dich verherrlicht. Als die Stunde der Heimsuchung kam, wandten sie sich wie eine Gebärende zu Gott — aber sie kreisten Wind — Rettung schafften sie nicht im Lande, alle Bewohner des Reiches (thebel V. 18 wie 24, 4: Gesen.) fielen. Und dazu abschließend V. 19: »deine Todten werden leben, und meine Leichname werden sich erheben, erwachet und jubelt ihr Bewohner des Staubes, denn Tau der (Morgen-) Lichter ist dein Tau, aber du fällest das Land der Frevler« (LXX).

Dazu stellen sich zwei Schlußbilder: das Gericht ergeht über die Weltmächte — Assur, Babel und Ägypten — während das Volk sich birgt in seinen Kammern. Israel aber steht an diesem Tage da als der gehütete und gepflegte Weinberg Gottes. Denn seine Strafe dient ihm zur Entsündigung, wie sich darin zeigt, daß alle Altarsteine zerschlagen, Kalksteinen gleich werden und alle Ascheren und Sonnensäulen verschwinden.

Und als letztes Bild: die feste Stadt (Babel) liegt in Trümmern, ist verlassen wie die Steppe, es ist ein Volk ohne Einsicht, (welches drin wohnte), darum erbarmt sich seiner sein Schöpfer nicht. Aber die Kinder Israels werden durch Jahwe, der sie auf der Tenne des Landes vom Euphrat bis zum Bach Ägyptens geklopft d. h. gesichtet und geläutert hat, einzeln aufgelesen, von Assur und Ägypten gebracht, und anbeten zu Jerusalem.

So mag Jesaia gesprochen haben, als die Gesandschaft des Merodach Baladan aus Babel in Jerusalem war: jedenfalls zwingt nichts über die Zeit des »assyrischen« Jesaia hinauszugehen. Babel tritt als

---

*) Der Text ist heillos verdorben, ich lese, um einen Sinn zu bekommen, V. 14 für **methim: mezim** (16 4), für **reph'aim: resch'aim** (wie LXX 26, 19), für **jasaphtha** V. 15 **jasartha (bis)**, V. 18: für **ubal jippelu: jippelu kol (LXX)**.

verhüllte Gestalt aus dem Schooß der Zukunft vor das Auge des Sehers — es wird nicht genannt, nur angedeutet: nur Assyrien tritt mit Namen auf. Die Farben für das dunkle Gemälde hat der Prophet von dem Untergang Ephraims genommen. Auf Schritt und Tritt wird man daran in c. 26 erinnert. Es ist nicht gut zu verstehen, wie man dazu gekommen ist, dieses »Finale« in die Makkabäerzeit zu weisen; welche kritischen Kopfstellungen dabei nötig werden, mag man an dem Kommentar von Duhm sehen. Bis zum letzten Augenblick hält Jesaia daran fest: Zion muß vernichtet werden, wenn aus ihm das Heil der Welt hervorgehen soll. Diese Vernichtung, welche es trifft wie das Völkertum, dient bei ihm zur Scheidung: es scheiden sich die Gläubigen von den Ungläubigen, das alte Götzenwerk wird verbrannt — wo wäre in nachexilischer Zeit oder gar bei den Makkabäern eine ähnliche Gefahr innerhalb des Volkes auch nur als möglich angedeutet! Selbst das letzte kleine Bild — hier die Stadt als unfruchtbare Steppe, dort das heilige Land als Tenne Gottes — zeigt dieselbe Forderung und Weissagung: durch Tod zum Leben. Man hat die Kapitel — schlechtweg — nicht verstanden, im Einzelnen nicht und im Ganzen nicht.

Man wird bei diesem Propheten immer wieder hingerissen von der Pracht seines Ausdrucks, von der Tiefe und Weite seiner Gedanken. Aber noch mächtiger wirkt der erschütternde Ernst seiner Rede. Immer und immer wieder klingt es aus seinem Munde: »Ihr müßt sterben, Ihr vom Hause Israel.« Vergehen soll das Haus Davids, nur ein neuer gottgesetzter Anfang des alten Geschlechts kann Euch helfen, vergehen muß aber auch Zion, die Stadt, wo Gott sich selbst zu erkennen giebt, wo er sich offenbart (»Schauthal« c. 22). Zion, dessen Geschick sich c. 13 ff. als das Schicksal des Völkertums erwiesen hat, ist die Tempelstadt. Nun verstehen wir, warum der Prophet vor c. 2, 1 ff. das Gericht über den heiligen Berg aus Micha fortgelassen hat, er will davon sonderlich reden. Keine Frage, der ganze Kultus, so wie er jetzt ist, wird nach dem Propheten der Vernichtung übergeben werden: so wenig »sinnlich«, so durchaus »geistig« ist dieser Prophet, dem man die Meinung zugeschrieben hat, daß er gegen die Bamoth des Volkes vor dem messianischen Reich nichts einzuwenden gehabt habe! Worauf wird sich denn aber das neue Reich, dessen Grundlinien doch ebenso klar vor seinem Auge stehen, erbauen? Der Kultus, das gottesdienstliche Leben des Volkes, war die Samenkapsel gewesen, in welche das Leben der Gerechtigkeit eingeschlossen war; nun wird die Kapsel gesprengt: als

die schützende, tragende Hülle der Gerechtigkeit schält sich das Wort Gottes, das lebendige persönliche Zeugniß von der Herrlichkeit und Gnade Gottes heraus. Das ist die Bedeutung des dritten Abschnitts: c. 28—35.

Er ist die Krone des Ganzen. Denn wenn nun das alte Zion in Trümmer sinkt, was soll an seine Stelle treten? Es war in c. 1 bis 12 nur angedeutet, daß die alte falsche Herrlichkeit und das Unrecht hinweggeräumt werden müsse. Und auch von dem Neuen, das an dessen Stelle treten solle, war nur eben gesagt, daß durch den Anschluß an »das Gesetz und Zeugnis«, das von einer kleinen Schaar von Jüngern noch festgehalten werde, der Aufgang des neuen Lichtes über dem Lande sich vollziehen müsse, daß die Erkenntnis des Herrn durch den wunderbaren Berater das Land bedecken werde (8, 20; 11, 9). C. 13 ff. und sonderlich c. 23 ff. war ebenfalls wohl die Thatsache und die Bedingung des Heils, und daß die gläubigen Gerechten daran Teil haben würden, hervorgehoben, aber Spezielleres nicht gesagt. Darum mußte nun allerdings noch in einer dritten Wende das Heil selbst nach seinem Inhalt auseinandergelegt werden. Wie im ersten Abschnitt der Heilsmittler, der Davidsohn, immer heller hervortritt, wie im zweiten der Heilsort, Zion, das durch das Gericht hindurch seiner Bestimmung entgegengeführt wird, die leitende Idee bildet, so ist es im dritten Gottes sich in der Gnade erschließende Herrlichkeit, in welcher als in ihrem Brennpunkt alle Strahlen des Buches zusammenlaufen. Diese Herrlichkeit ist in dem Wort seiner Boten aufgeschlossen: das Reich der von Zion ausgehenden neuen Ordnung der Dinge in Israel und der Welt ist daher das Reich des Wortes Gottes: das Reich besteht darin, daß die Menschen sich unmittelbar durch den zu ihnen redenden persönlichen Gott in ihrem Sein und Thun bestimmen lassen. Es ist also dies Reich des Wortes Gottes zugleich ein Reich des Geistes Gottes.

Auch in diesem dritten Teile heben sich die einzelnen Redestücke als abgeschlossene Ganze heraus, die doch erst zusammengenommen die Endabsicht des Propheten enthüllen: es handelt sich um die Reinigung des Volkes. Wie es in seinen Priestern und Propheten, Fürsten und Königen in das Feuer der Läuterung eingeht, und wie es dadurch, daß es sich ganz auf seinen geistlichen Fels gestellt findet, gegen alle Angriffe der Völkerwelt sicher gestellt wird, das soll hier zur Aussage kommen. Es ist durchaus irreleitend, dies Buch das Buch der Wehe zu nennen; denn an den Ruf zur Buße knüpft sich hier jedesmal die tröstliche

Verheißung; und es ist noch irreleitender, wenn man hier die Bekämpfung des Bündnisses mit Ägypten in den Mittelpunkt rückt: das ist nur die Nebensache, nur ein Illustrationsmittel, woran die Prophetie sofort die positive Aufgabe knüpft. In fünf Wenden verläuft die Rede.

C. 28, 1—29, 24. Es handelt sich um Gesamtisrael, daher darf auch Ephraim nicht fehlen. Aber nur mit kurzen Worten wird dessen Geschick gestreift: seine stolze Krone wird in den Staub geworfen und zertreten von Assur. Aber »an jenem Tage« wird Jahwe Zebaoth dem Rest des Volkes zur herrlichen Krone werden und Gerechtigkeit wird seine Fürsten und Kraft seine Krieger erfüllen (1—7). Erst, wenn nun Jerusalems Priester und Propheten an die Reihe kommen, enthüllt sich des Propheten bitterer Eifer ganz. Sie verhöhnen mit papperlapapp! seine Predigt, aber das fällt auf sie zurück: Gottes Wort wird ihnen zum Fallstrick, zur Ursache des Verderbens. Stellen sie dem Bunde des Lebens, der über der Thora geschlossen ist, einen Bund mit dem Tode, und dem Seher Gottes einen Seher bei der Unterwelt entgegen — es ist umsonst, Lüge und Trug ist ihre Zuflucht: nur in Zion liegt der köstliche, feste Eckstein, dem es zu glauben gilt — »wer da glaubet, wird nicht zu schanden« (LXX 28, 16) — Recht und Gerechtigkeit allein soll im Lande schalten und walten. Alles andere ist kein Nütze, denn Gott wird, wie zur Zeit Davids, über seine Feinde siegen, wenn er das über die Erde beschlossene Gericht vollführt, das nach seiner ewigen Ordnung zu seiner Zeit kommen wird (28, 23—29). Davon ist auch Jerusalem, Davids Stadt, nicht ausgeschlossen, denn die Stadt soll zum Brandopferaltar Gottes (Ariel) werden, an dem nicht blos die Belagerer der Stadt, sondern auch die verblendeten, in geistigen Todesschlaf versenkten Propheten und Seher des Volkes, das unverständliche, sinnlose Worte von ihnen zu hören bekommt, und das Volk selbst, das nur äußerlich noch, nicht mehr mit dem Herzen an Gott hängt, und sich im tiefsten Innern von ihm abgewendet hat, zu Schanden werden. Aber es ist anders bei den Feinden des Gottesvolkes als bei diesem selbst: jene werden über ihrem Beginnen wider Gottes Stadt wie feiner Staub zerpulvert (29, 5), dieses jedoch erfährt nach der gottgesandten Drangsal eine vollständige Umwandlung. Bald wandelt sich der Libanonwald in einen Fruchtgarten und der Garten muß als Wald gelten (29, 17). Da bekommen selbst die toten, geschriebenen (Gottes-) Worte für die Tauben eine Stimme und die Blinden sehen aus dem Dunkel heraus; die Elendesten unter den Menschen werden wieder jubeln über den

Heiligen Israels, welcher der Gewaltthat, dem Spott und der Bosheit ein Ende macht, die Verirrten zu recht bringt und die Widerspenstigen zur Bekehrung.

Es ist für das Unvermögen, einige Kapitel Jesaia im Zusammenhange zu verstehen, bezeichnend, daß der Schluß dieser Rede 29, 26 ff. von Duhm für einen Nachtrag aus der Makkabäerzeit gehalten wird. In Wirklichkeit sind diese beiden Kapitel eine Abbreviatur des ganzen Jesaia. Der von Gott in Zion gelegte köstliche Eckstein ist das lebendige Gotteswort, das den Untergang Zions, der 29, 4 sehr deutlich geschildert wird, überdauert. Jerusalem heißt der Brandopferaltar Gottes, — denn Ariel = Löwe Gottes, was das Wort ja sonst bedeuten könnte, würde ganz unvermittelt 29, 1 hereingeschneit kommen — weil das Feuer, das Israel und die Völkerwelt verzehrt, Gottes heilige Lohe ist, in welcher das ungöttliche Wesen verzehrt wird, um einer auf Gerechtigkeit gegründeten Ordnung der Dinge Platz zu machen: das Mittel dazu ist die Bekehrung zu dem Heiligen Israels. Sie heiligen ihn (29, 23), indem sie ihr Denken und Thun von seinem Wort und Willen bestimmt sein lassen.

Vornehmlich um die sittliche Erneuerung handelt es sich in diesem Abschnitt. Aber diese Erneuerung hängt zusammen mit dem festen Vertrauen auf den köstlichen Eckstein in Zion, d. h. das in Zion ergehende Wort Gottes ist die Grundlage auch der sittlichen Erneuerung des Volkes. Man kann nicht zweifeln, daß Jesaia dieses als Grundrichtung wie der neuen Ordnung, so auch der alten angesehen wissen will. Auf Gottes lebendiges in einzelnen, lebendigen Persönlichkeiten sich bezeugendes Wort sich verlassen, das fordert er jetzt schon von seinem Volke. So, wie das in Mose lebendige Wort Gottes den Grundstein des alten Volkes bildete, und das Gesetz der Gerechtigkeit zu dem Wort der Verheißung hinzukam, so wird es auch in dem neuen Israel sein: nur daß der Träger dieser Mission der Davidide sein wird, und nicht ein Sohn Levis. Von diesem Davididen ist c. 28 ff. allerdings nicht die Rede — auch bei dem »Eckstein« (28, 16) ist nicht über das »Wort Gottes« hinaus zu gehen —, aber hier handelt es sich ja um das Volk als solches. Nicht wie das Neue ins Leben treten werde, nicht was zuvor geschehen soll, sondern was das V o l k zu thun habe, damit diese Erneuerung über es komme, das soll nun gesagt werden. Darum fügt sich an die Forderung der sittlichen Erneuerung, die der religiösen (c. 30): Nach Ägypten sind sie hülfesuchend gezogen, weil sie das Wort Gottes verworfen haben, das sie zur gläubigen Umkehr und ruhigem Vertrauen

ermahnte; er hat mit seiner Barmherzigkeit an sich gehalten, aber wenn die Zeit der Trübsal hereingebrochen sein wird, wird das Volk wieder auf seine Weiser sehen und auf ihr Wort, das sie den rechten Weg weist, Acht geben. Dann wird aller Unrat von Götzenbildern entfernt werden; das Land aber wird zur Stätte des Segens: Erde und Himmel vereinigen ihre Kraft dazu. Da werden dann die Wunden des Gottesvolkes verbunden sein, und während über die Völker, zumal Assur, Gottes Gerichte dahinbrausen, auf dem Greuelopferaltar bei Jerusalem — Tophet — der Holzstoß für Assurs König errichtet wird, singt Israel Freudenlieder wie zur Zeit des Passahfestes (30, 29 wegen leil ist chag nicht das Laubenfest). Also auch hier bildet das Wort Gottes den Scheidepunkt: aus der sittlichen, wie der religiösen Verirrung kehren sie zurück, wenn sie zu ihm die rechte Stellung wieder gewinnen: denn damit ist das rechte Vertrauen zu dem, wovon es ausgeht, dem Heiligen Israels, und zu seinem Gnadenheil, wovon es handelt, gewonnen.

Immer reicher erschließt sich nun das Heil der Endzeit: c. 31. 32; immer deutlicher tritt die Herrlichkeit Gottes hervor. Er wird Mannes genug sein, Jerusalem zu beschirmen und zu erretten, sein Schrecken vernichtet Assur. Aber dies richterliche Walten ist nur der Anfang der Scheidung, die in dem Volke selbst vorgeht. Da kommt es dann zu Tage, daß nur durch die Guten es gut werden kann. Das Recht und die Religion, die Erkenntnis, nehmen persönliche Gestalt an, erfüllen und durchdringen die Menschen, sodaß jeder Einzelne eine Burg wider das Unrecht wird, und befähigt ist, die Dinge zu bezeichnen, wie sie sind; während die Tückischen als das erscheinen, was sie sind. Diese Wendung erfordert freilich erst die Verödung des Landes, bis dann der Tag kommt, wo der Geist Gottes sich ergießt und Friede, d. h. Gottes Segen in Land und Steppe, sich als die Frucht der Gerechtigkeit erweist.

Man sollte erwarten, daß dies das Ende der Gedanken des Propheten wäre: denn was giebt es wohl noch höheres als die Erkenntnis, daß alles wahrhaft göttliche Leben persönlichen Charakter annehmen muß, was eben nur durch persönliche Mittheilung des schöpferischen Lebens Gottes, d. i. seine Geist möglich ist? Aber das letzte Wort ist auch dies noch nicht. In einer vierten Wende (c. 33) kehrt in mächtig anstürmenden Takten das ganze noch einmal wieder: wie Debora dem Barak zurief: »fange deine Fänger, Sohn Abinoam« (Jud. 5, 12), so heißt es nun — im Wiederklang des Deborawortes (vgl. 33, 8 mit Jud. 5, 6) — nach dem Gesetze der Gerechtigkeit Gottes: »der Verwüster

(Assur) wird verwüstet, nachdem er sein Werk gethan.« Wie Dornen vom Feuer verbrannt zu werden, das war das Loos, das David den Gottlosen zurief (2. Sa. 23, 7), das gleiche Geschick erwartet nun das Völkertum (33, 12); und wie auf der Höhe des Sinai Mose in dem brennenden Dornbusch den Heiligen Israels erkannte, so fragen sich jetzt die Gottlosen: »wer darf wohnen bei den verzehrenden Gluten?« (33, 14). Nur die in Gottes heiligem Wege wandeln, sind sicher. Jerusalem, die Stadt des Friedens und der Freude ruht allein in dem Schutze Jahwes, ihres Richters und Gesetzgebers. Kein Einwohner spricht: ich bin krank, das Volk hat Vergebung der Sünden.

Das ist der Inhalt des Gottes-Wortes, das Jesaia zum Eckstein des neuen Jerusalems machen will: es ist das Wort der Gnade, der Erbarmung, als dessen Frucht Recht und Friede erscheint. An dem Anbruch dieses Reiches ist aber nicht blos die Erde mit dem Völkertum beteiligt, sondern der Himmel selbst wird mit der Erde der Vernichtung übergeben: er rollt zusammen wie eine Buchrolle, sein Heer fällt ab wie ein Blatt vom Weinstock. Das Reich Edom, das hier als Vertreter des gottfeindlichen Völkertums erscheint, wohl anzudeuten, daß Gottesreich und Weltreich sich in äußerlich gleicher Gestalt gegenüber stehen, geht in Gluten auf, in Gemäßmäßheit des Gotteswortes, das also nicht blos die Gnade, sondern auch den Zorn Gottes in sich schließt, auf die verwandelte Erde, in sein hergestelltes Reich kommt Gott selbst, seines Königsamtes über seine Erlösten zu walten (c. 34. 35).

Das ist also nach Jesaia das Ende der Wege Gottes, seine Eschatologie: dieses Ziel ist das Heerdfeuer für seine Gedankenwelt: und nicht erst nach und nach ist ihm das aufgegangen, sondern die ganze Anlage seiner Weissagungen ist dadurch bestimmt. Dem dient seine Strafrede, dem seine Verheißung; dadurch ist jene bewahrt vor fleischlichem Eifer und diese vor blos nationalem Pathos. Diese Propheten Iraels sind keine Phantasten gewesen, sondern sehr nüchterne Männer, welche den Menschen bis ins Herz schauten und auf dem Grunde des Herzens aller Menschen das Bild des ewigen Gottes sich spiegeln sahen, das aus der Verunreinigung herauszuarbeiten, sie als ihre überirdische Aufgabe angesehen haben. Anerkennt man diese ihre Aufgabe nicht als zurecht bestehend, verkennt man den, in welchem endlicher Weise dies erfüllt ward, dann ist man auch nicht im Stande, ihrer einzelnen Ge-

dankengänge sich genau zu vergewissern. Aus diesem ihrem Ziel, das ihnen immer vorschwebte, versteht sich aber auch der Ursprung der Bewegung: er liegt in der Erfahrung persönlicher geistiger Lebensgemeinschaft nicht mit einem lokalen oder Stammesgott, sondern mit dem lebendigen Weltschöpfer — und diese weist wieder zurück darauf, daß einst eben dieser Weltschöpfer sich durch Einen Mann einem Volke als den Heiligen und Gerechten zu erfahren gegeben hatte. So bildet das ganze Alte Testament eine heilige Reihe, die erst wenn sie in dem Schlußglied zusammengekettet ist, den Lebensfunken erzeugen kann.

Es ist schwer bei Jesaia sich der Bewunderung, die doch einer blos ästhetischen Betrachtungsweise entspricht, zu enthalten. So übermächtig ist der Gedankeninhalt seiner Schrift, der einem über der prachtvollen Form oft zu entschlüpfen droht. Erwägt man nun vorurteilslos d. h. nicht »kritisch«, seine Weissagung, so wird man sagen dürfen, er habe den wesentlichen Inhalt der mosaischen Ökonomie, die dem Volke zur Vergangenheit geworden war, die ihm nichts mehr sagte, d. h. es nicht mehr innerlich band, nach vorne gebracht, als Ideal der Zukunft ihm zur Norm gemacht. Er führte damit das Volk zu seinem »Signum« zurück, indem er das Urbild der Vergangenheit einer Metamorphosis unterzog, die dasselbe bis ins Innerste, das Herz, hineintrieb und zugleich äußerlich zu einer allgemeinen Weltform gestaltete: der innerliche und äußere Universalismus sind die Folgen Einer Gedankenbewegung. Diesem Zukunftsbild hat er das Davidische Königshaus ein- bezw. untergeordnet, indem er den neuen wunderbaren Anfang des Volkes durch einen neuen wunderbaren Anfang des Königshauses sich vollziehen ließ: er nimmt also auch aus seiner Gegenwart die wesentlichen Elemente heraus, analog seiner Stellung zu der Vergangenheit, und zieht aus Vergangenheit und Gegenwart die reelle Summe, indem er den lebendigen Gott selbst durch seinen Geist, der in diesem Davididen ruhen d. h. Gestalt gewinnen soll, als Anfang und Ziel der Geschichte des Volkes und der Welt hinstellte. Das ist die wirkliche, geschichtliche Bedeutung dieses Mannes, des angeblichen »Hoftheologen und großen Realisten«; es braucht nicht gesagt zu werden, wie sehr sie seiner ewigen Stellung in der Geschichte des Gottes-Reiches entspricht.

---

§ 3. Die Gemeinde der Demütigen und Glaubenden.

Solange man unter dem überwältigenden Eindruck des Jesaia steht, möchte man annehmen, daß eine deutlichere hellere Erkenntnis

über die Israel bevorstehende Endzeit nicht wohl möglich sei, als die, welche er in Worte gefaßt hat. In überschwänglicher Weise ist die Tiefe und Weitschau seiner Gedanken denn auch von den Kommentaren gepriesen worden. Allein es ist ein Irrtum zu meinen, daß das Bild der messianischen Zeit bei Jesaia schon nach allen Seiten hin bestimmt herausgearbeitet sei. Unverkennbar ist auch bei ihm das End- und Zeitgeschichtliche in einander verwoben. Eben an das Ende der politischen Gestalt der Dinge in Juda, so wie sie durch Assurs bezw. Babels Einfluß sich gestalteten, setzt er unzweifelhaft die Herrlichkeitsoffenbarung des Heiligen Israels. Und man kann auch nicht leugnen, daß die Formensprache, in welcher er von dem Reiche des kommenden Davidssohnes spricht, eben dem eigentümlichen Wesen seines Volkes entnommen ist. Der Sohn Isais (11, 1) ist und bleibt der König Israels, an dessen von Zion ausgehendem Heil die Völker der Welt wohl teilhaben, ohne daß man sagen könnte, das Reich ist von vornherein als menschheitliches gedacht: allerdings greift es dann weit über Israel selbst hinaus, sodaß es grundfalsch ist zu sagen, das messianische Reich, die Theokratie, sei nur die Idee des Reiches des geschichtlichen David selbst und nichts weiter. Diese Idee selbst ist nicht aus dem davidischen Reich, sondern aus der Institution des Mose genommen: sie ist das israelitische Urgestein, das hier bei Jesaia zu Tage tritt. In dem Zusammenspielen des Mosaismus und Davidismus, wenn diese beiden Ausdrücke hier angewendet werden dürfen, ist das innere Räderwerk gegeben, welches die über beide erhabene Idee des messianischen Reichs von ihren unwesentlichen Bestimmungen allmählich befreit hat. So angesehen, also die Entwicklung als ein Kontinuum gedacht, ist es begreiflich, daß auch nach Jesaia das göttliche Gemeinschaftsideal noch eine Vertiefung erfahren hat. Aber die Voraussetzung ist dabei allerdings, daß die vorhandenen Propheten eine wirkliche Reihe bilden, daß nicht etwa einige falsche Propheten in die Reihe der wahren eingedrungen sind.*) Die wirklich geschichtliche Betrachtung läßt darüber auch keinen Zweifel aufkommen, wenn nur die Hauptsache ins Auge genommen wird. Das Ideal selbst bleibt, nur seine Dollmetschung wechselt mit den Zeiten. Der Wechsel selbst aber liegt in den Händen dessen, der aller Zeiten Meister ist.

---

*) Vgl. Smend Alttestam. Theol. 172: „Freilich sind die kanonischen Propheten nicht alle ächte Propheten. Nahum und Habakuk haben auch die nächste Zukunft sehr unrichtig beurteilt.“ So haben besonders de Vogel und zum Teil auch Oort (s. Wildeboer Litt. des A. T. S. 225) Habakuk zu einem Gegner des Jeremia gestempelt.

Nach den Liedern, welche von dem in Zion festgegründeten Heile sagten, begegnete uns eine andere Reihe von Psalmen, in welchen die demütige glaubensvolle Innerlichkeit unmittelbar zu Worte kam (I, 4). Und in derselben Weise war die dritte Spruchlage (II, 3) durch das Bestreben charakterisiert, die Subjektivität vor der zu nahen Berührung mit der Außenwelt zu bewahren. Gemeinsam ist jenen Liedern und diesen Sprüchen ein Sichzurückziehen der Frömmigkeit, eine stärkere Betonung des religiösen Moments, eine Verallgemeinerung und Vertiefung der in den früheren Liedern und Sprüchen enthaltenen Hauptgedanken. Eben dies ist nun auch das Merkmal der unmittelbar nachjesaianischen Prophetie: Nahum, Zephanja, das Buch Jona, Habakuk, Joel, Obadja, Jeremia und Ezechiel haben das mit einander gemeinsam, daß in ihren Weissagungen das politisch-nationale Moment zurücktritt im Vergleich zu dem religiösen. Ihr Horizont ist scheinbar ein beschränkterer als der des Jesaia, aber was ihr Blick an Weite eingebüßt hat, hat er an Schärfe gewonnen. Vor ihrem Auge steht das Bild einer religiösen Volksgemeinde, in welcher sich die Frommen aus allen Völkern sammeln, oder an welche sie sich doch lehnen können. Und dieser Gemeinde steht gegenüber nicht sowohl die politische Macht irgend eines großen Volkes, sondern ihre Götter: der weltgeschichtliche Kampf, auf dessen Warte Jesaia stand, wird zum religionsgeschichtlichen, sodaß durch Jeremia und Ezechiel im Blick auf den Untergang des Volkes die Erwartung ausgesprochen werden kann, das Ende dieses Kampfes werde erst durch eine Erneuerung des Alten Sinaibundes herbeigeführt werden. Dieser neue Bund wird aber einmal lediglich eine Wirkung Gottes sein, und sodann in der Innerlichkeit des Herzens geschlossen sein, sodaß die ganze Menschheit — Israel und das Völkertum als solches — darin Aufnahme finden.

Damit ist nun aber noch etwas anderes gegeben. Wir bemerkten, wie in der Weisheitsliteratur am Schlusse sich das Bedürfnis herausstellte, einen Ausgleich zu suchen mit den Erfahrungen, die sich in den Liedern Israels einen Ausdruck verschafft hatten: das Buch Hiob bedeutet zuletzt nichts anderes als die Rechtfertigung des individuellen Faktors der Religion gegenüber einer Welt von inneren und äußeren Widersprüchen. Denselben Verlauf zeigt nun die prophetische Literatur. Bei Micha (vgl. 7, 7 ff.) wie bei Jesaia (12, 1 ff.) bricht gelegentlich schon das individuelle Moment hervor, doch spricht hier noch der Prophet im Namen des Volkes. Man kann es nun verfolgen, wie allmählich

dasselbe erstarkt: in Habakuk trifft der lyrische und prophetische Zug zusammen, besonders in dem Schlußlied c. 3. In Jeremia endlich und Ezechiel ist der individualistische Ton durchaus vorwaltend: der Prophet des Volkes wird zum Seelsorger des Einzelnen (Ezechiel), das Verhältnis des Propheten zum Worte Gottes wird für ihn zu einer Pflicht der individuellen Bekehrung (Jeremia). Wie nun die Individualität ihr ganzes geistiges Leben in Abhängigkeit weiß von der innerlichen Einwirkung — dem Geiste — Gottes, so ist auch der neue Bund, auf den die beiden letzten Propheten Jeremia und Ezechiel hinweisen, ein Werk des Geistes Gottes: das neue Volk bildet ein Reich der innerlich Bekehrten.

Die Kritik hat diese — sachgemäße — Entwickelung geradezu auf den Kopf gestellt. »Die Psalmen«, sagt Wellhausen, (Isr. und jüd. Gesch. [2] S. 141) »wären ohne Jeremias nicht gedichtet. An seine Sprache lehnte sich die Sprache der Frömmigkeit an und manche Gleichnisse der geistlichen Poesie wurden aus den Schicksalen seines Lebens gewählt. So löste sich aus der Prophetie nicht bloß das Gesetz aus, sondern zum Schluß auch noch die individuelle Religiosität.» Diese Konstruktion erweckt jedenfalls ein gutes Vorurteil für die der kritischen Ansicht diametral entgegengesetzte Entwickelung des Gesetzes. Die Prophetie Altisraels ist der Sammelort gewesen für alle geistigen Strömungen des Volkes — zuletzt hat sie in Ezechiel 40 ff. auch die alte Grundlage des Volkslebens selbst auf ihren Fuß gebracht. Daß die Prophetie der Träger des neuen Gemeinschaftsideals war, ist der Grund weshalb sie das letzte Wort in Altisrael gehabt hat. Denn was ist die Gemeinschaft überhaupt anders als das Gefäß für alles wahrhaftige d. h. individuelle Leben?

Die Anknüpfung an die Weissagungen des Jesaia liegt in der Erwägung, daß bei Jesaia die Geschicke Israels und die der Völkerwelt erst am Schlusse zusammenfallen, und zwar so, daß das Gesetz des wiederhergestellten Israel das Gesetz der Völkerwelt wird (2, 1 ff. und 25, 6). Aber unverkennbar steht bei Jesaia die Völkerwelt in zweiter Linie, und von der Zeit vor der Endzeit weiß er wohl zu sagen, daß die Völker einesteils auf den Gott Israels und Zion blicken werden, anderenteils dem Gerichte desselben verfallen, aber auf die innere Geschichte des Völkertums reflektiert er nur gelegentlich, so 19, 1 und 24, 21. Es liegt aber in der Konsequenz der von ihm angeschlagenen Gedanken, daß dasselbe Gericht, welches über Israels Götzendienst ergehen wird, auch die Götzen der Heiden treffen wird. Dann erst ist das Reich der Endzeit ein innerlich allgemeines, wenn für das Völkertum, wie für

Israel gleichermaßen eine Zeit der Buße und Bekehrung geordnet sein wird. Die Weissagung schreitet diesem Ziele entgegen, wenn sie das Völkertum und Israel mehr auf eine Linie bringt. Dazu muß aber vor Allem die religiöse Artung des Völkertums schärfer ins Auge gefaßt werden. Das geschieht nun schon bei Nahum.

Denn das Gericht, das dieser Prophet — bald nach 662, wegen 3, 8 (no amon d. i. Theben) — über Nineve ergehen sieht, ist ihm die Folge davon, daß «die anmutvolle zauberkundige Hure ganze Völker mit ihrer Hurerei berückte» (3, 4). Wohl heißt sie dann auch (2, 12 f.) die Lagerstatt des Löwen, die mit Geraubtem gefüllt ist, und heißt es von ihr: »über wen erging nicht allezeit deine Bosheit?» (3, 19) Aber das ist doch ein ganz neues Moment in der Weissagung, daß ihr gedroht wird, es sollen die Schnitz- und Gußbilder aus dem Tempel des Gottes Ninevés vertilgt werden (1, 14). Und wegen der Feindschaft gegen den Gott Israels, vor dessen Zorn die Elemente und der Erdkreis erbeben, geschieht der Stadt solches, während das ganze Volk Israel ihn als den gnädigen zu erfahren bekommt und Israel wieder seine Freudenfeste feiern wird (1, 2—2, 1).

Vergeblich sucht man in diesen drei Kapiteln unmittelbar auf die Endzeit Bezügliches. Nur als Anfang einer Reihe ist Nahum verständlich, in der es sich darum handelt, die ganze Weltgeschichte den religiösen Gesichtspunkten, die Jesaia in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung gerückt hatte, zu unterwerfen. Dann dient aber auch die Weissagung Nahums indirekt dazu, die Idee der wahren Gottesgemeinde schärfer zu bestimmen. Jesaia hat doch mehr das Reich Gottes als neue Ordnung der Dinge im Auge: den Mittelsmann, den Mittelsort und das Endziel desselben schildert er in seinen drei Abschnitten. Die dadurch hervorgerufene Gemeinde der Gerechten und Frommen kommt immer nur nebenbei zur Darstellung: daß das Volk sich zu einer neuen Gemeinde zusammenschließen müsse, war wohl der Effekt und das Ziel seiner Predigt, eben diese selbst schafft mehr nur die Quadern für den Bau der Gemeinde herbei. Wohl spricht dagegen Nahum von der Hoheit (gaon) Jakob-Israels (2, 3), aber das Volk ist ihm die Gemeinde derer, die bei Gott Zuflucht suchen (1, 7).

Betrachtet man die ganze Reihe der Prophetie von Nahum abwärts unbefangen, dann kann man sich dem Eindruck nur schwer entziehen, daß eben die von Jesaia datierende Aufnahme der Beziehung auf die auswärtigen Völker die treibende Ursache gewesen ist, das Reich Gottes

nach seiner Innerlichkeit schärfer zu fassen. Ist Zion als der Mittelpunkt der Welt erkannt, dann ist eben die universale Bedeutung der neuen Gemeinde auf Zion ein Hebel mehr, um die innerliche universelle Art derselben von allem spezifisch Israelitischen zu befreien. Was Mose von dem Gott Israels sagt (Deuteron. 32, 21), Er werde seines Volkes Eifer durch ein Nichtvolk erregen, hat seine Wahrheit auch auf dem Gebiet der inneren Dialektik der prophetischen Ideen: man sieht das an dem Buche des Zephanja, das mit ziemlicher Sicherheit hinter das Buch des Nahum gestellt werden kann*) (c. 620).

Wenn nun die prophetische Polemik ihre Kreise weiter zieht und sich gegen den Götzendienst nicht blos in Israel, sondern in dem Völkertum wendet, dann ist die notwendige Folge, daß auch für das Völkertum das Heil gilt, das Israel in Aussicht gestellt wird, und mit dem Heil auch die Bedingung desselben: die Bekehrung. Dies ist nun das Neue des Buches des Zephanja. Es zerfällt in zwei Hälften (c. 1. 2 und c. 3), von welchen die eine von dem Gericht, die andre von der Rettung aus demselben handelt. Das Besondere ist hierbei, daß beidemal Israel mit dem Völkertum zusammengenommen wird. Die Sünde Judas besteht darin, daß Jahwe neben Baal und Milkom angerufen wird (1, 4 ff.) daß die Bewohner sich an dem Herrn versündigten (1, 17), indem sie Unrecht und Gewaltthat verübten und von dem Glauben wichen: »der Herr kann weder Glück geben noch schaden«, sagen sie (1, 12), — sie sind, wie mit einem drastischen Bilde gesagt wird (l. c.) »eingedickt auf ihren Hefen«, d. h. der Glaube durchdringt, bewegt sie nicht in ihrem Thun und darum ergeht das Gericht des Tages des Herrn über das ganze Land ('erez 1, 18 nicht »Erde«). Aber auch die Völker, von denen die umwohnenden Philister, Ammon und Moab neben Kusch und Assur genannt werden, haben das Volk Gottes gehöhnt und sich in ihrem Hochmut — »ich bin's und keiner sonst«, sagt Ninive 2, 15 — wider den Herrn erhoben, darum wird Gott alle Götter der Erde dahinsiechen lassen (2, 11). Also auch hier ist ihre Schuld eine religiöse, ebenso wie bei Israel. Dem entspricht es,

*) Einen stichhaltigen Grund, den Nahum hinter Zephanja zu rücken, giebt es nicht. Die bewegtere Haltung und vor allem, daß bei Zephanja das Gericht über Ninive in systematischem Zusammenhange steht, während es bei Nahum mit der vollen Wucht einer zum ersten Mal in den prophetischen Horizont tretenden Thatsache auftritt, lassen den älteren Ansatz: Nahum, Zephanja beglaubigter erscheinen als den neueren: Zephanja, Nahum.

daß nun auch die Herstellung beiden zu Gute kommt. Israel soll lassen von seiner Sünde, da es seinem Gott nicht vertraute und das Heilige in seiner Mitte entweihen und den Frevel am Gesetze geschehen ließ, und Zucht annehmen. So wird der Gerichtstag dem Volke dienen zur Ausscheidung der Schlacken: die stolzen und hochmütigen Frevler werden entfernt, es bleibt der Demütige und Geringe (ʿoni wadal 3, 12), der Rest des wiederhergestellten (3, 19 f.) Israels wird in Wahrheit und Frieden in seinen alten Grenzen wandeln (3, 13 vgl. 2, 4 ff.); aber auch den Völkern werden die unreinen Lippen genommen, sie werden alle den Namen Jahwes anrufen und ihm dienen (3, 9), nachdem das Zorngericht über sie ergangen sein wird. Dann wird Israels Gott wieder in Zion herrschen und seine Gnadensonne seinem Volke leuchten lassen, so daß das Volk nun von allen Völkern gepriesen wird.*)

Immer hat man diese Weissagung, daß die unreinen Lippen des Völkertums in reine verwandelt werden sollten, bedeutungsvoll gefunden. Aber nicht darauf allein beruht ihre Wichtigkeit, daß alle Völker ohne Unterschied zu Bekennern des Gottes Israel werden sollen; denn darauf hatte ja auch schon Jesaia hingewiesen. Der Ausdruck selbst beweist, daß ein so wesentlicher Bestandteil des Cärimonialgesetzes, wie die der Unreinheit es ist, hier bereits seinen ursprünglichen Sinn verloren hat: es ist aus dem Ritualen ins Ethisch-Religiöse übersetzt; die Unreinheit des Völkertums besteht in ihrem Götzendienst, ihre Reinheit ist aber das Werk des lebendigen Gottes (3, 9). Innerlich muß er sie berühren, wenn ihre Sprache »rein« werden soll, d. h. durch seinen Geist muß er in ihrem geistigen Leben ein Neues schaffen (Jes. 6). Dieser letzten Konsequenz strebt die Weissagung zu. Eine weitere Etape dahin bildet das Buch Jona. Daß dasselbe in diesen Zusammenhang gehört, ist gewiß, denn Nineve ist Nineve, und nicht Babel, wozu man es machen muß, wenn man es als jüdisches, d. i. nachexilisches Buch lesen will. Die wiederholte fruchtlose Belagerung der Stadt im siebenten Jahrhundert (c. 640 und c. 623) wird in dem Verfasser des Büchleins die Erinnerung an ein Erlebnis des Propheten Jona, des Zeitgenossen des Jerobeam II. erweckt

*) Schwally hat die beiden letzten Kapitel, mit Ausnahme von 2, 12—15 (der Spruch über Kusch und Assur) dem Zephanja abgesprochen und sie teils ins Exil, teils in die nachexilische Zeit gewiesen (Z. A. T. W. 1890). Aber nur der wird seine Gründe stichhaltig finden, der sich einreden läßt, daß die **ʿanava**, die Demut, ein Begriff sei, der erst dem Ethos der Synagoge angehört. Er ist aber schon in dem ersten Kapitel vorwaltend. Oder ist er nicht etwa nur eben die andre Seite zu der Herrlichkeit Gottes, deren Folge das Gericht (c. 1) ist?

haben, welches den Inhalt des prophetischen Wortes aufs Beste illustrierte. Ein Erlebnis, geschichtliches Erlebnis muß es aber allerdings gewesen sein, denn ohne das würde auch der didaktische Zweck des Büchleins zu Boden fallen. Dasselbe ist ganz und gar universalistisch gehalten. Schon in dem Gebet des Propheten, dessen Reminiszenzen nicht über den vorexilischen Liederkreis hinausgehen, und welches mit Recht als das Kernstück des ganzen angesehen wird, enthält der Satz: »Als meine Seele in mir verzagte . . ., drang mein Gebet zu dir in deinen heiligen Tempel« (2, 8), den Hauptgedanken, daß Gottes Tempel der Himmel sei; und daß er von da aus das Gebet des Bedrängten höre. Dieses gnädigen Gottes Wort bringt der Prophet, der sich ihm nicht entziehen kann, in die Hauptstadt Assurs; und die Leute aus Nineve bezeugen durch ihre Buße die Wahrheit, daß Gott ein barmherziger Gott ist, der mit der Sünde auch die Strafe derselben erläßt. In dem Schluß kommt die oft übersehene Erklärung. Der Ricinusbaum schützt den Jona: so nützt die in Assur verkörperte Weltmacht dem Worte Gottes, muß seinem Zwecke dienen. Denn Gottes Gnade umfaßt nicht blos Israel, sondern die Menschen als Menschen (4, 11).

Wie wenig ein Büchlein mit dieser welt- und herzumspannenden Tendenz in die Zeit des Judaismus passe, braucht nicht erst gesagt zu werden; man müßte denn schon einen »besseren« Judaismus neben dem gewöhnlichen, bekannten zu diesem Zwecke erfinden. Es ist wohl auch nur die Abneigung gegen die hier ganz schlicht erzählten wunderbaren Begebenheiten, welche die ungünstige Beurteilung hervorgerufen hat. Die Sprache hat augenscheinlich (1, 7. 12. 4, 10) etwas volkstümliches, dialektmäßiges — ist das aber ein Beweis späten, nachexilischen Ursprungs? Der Inhalt des Buches selbst bezeichnet den äußersten Kreis der prophetischen Predigt. Wie die Völkerwelt dem Gericht und der Buße Raum geben muß und wird, und wie dieses Geschick es auf Eine Linie mit dem Volke Israel stellt, das war in den letztbesprochenen drei Schriften klargestellt. Das Wort Gottes beschreibt in den Propheten nach Jesaia eine Kurve. In den letzten Zeugen und Zeugnissen wendet es sich wieder auf Israel sonderlich zurück: Habakuk und seine Nachfolger zeigen die Prophetie beschäftigt, die religiöse Gemeinde als das Reich des Glaubens und des Geistes herauszuarbeiten. Dazu hat vor Allem die Stellung Babels zu Juda dienen müssen. Je lebendiger es seine Ohnmacht gegenüber der Weltmacht empfand, desto mehr ward es gezwungen, sich als das Volk des Glaubens zu erfassen. Die Dinge gewinnen nun einen absoluten defini-

tiven Charakter: der Glaube erscheint als die Kraft, welche die Buße in sich aufnimmt und die Welt von sich auszuschließen vermag. Der Gegensatz zu dem führenden Volke der Weltmacht offenbart sich als ein allgemeiner — alle Völker stehen zuletzt gegen das Eine Volk Gottes — und als ein innerlicher, der nur durch Gottes Geist überwunden werden kann.

Die drei Kapitel der Weissagung Habakuks bilden ein untrennbares, festgefugtes Ganze. In dem ersten Teil (1, 2—2, 4) ist es das Gericht über das Volk Juda, welches der Seher durch die Chaldäer vollzogen sieht. Das Gesetz ist erstarrt (thaphug 1, 4), das Recht verhüllt, die Gottlosen werden der Frommen Meister. Darum kommen die Chaldäer, zum Gericht durch den reinen, heiligen Gott gerufen, der die Gewaltthat nicht mit ansehen kann. Sie, die Chaldäer, vor denen die Menschen werden wie die Fische im Meer, die keinen König haben, vernichten alles, Könige und Festungen: keine Macht erkennen sie an, als ihre eigne. Wenn das Gericht so unaufhaltsam kommt, wo bleibt dann aber die Verheißung für Israel? Das ist die Frage, auf die der Prophet 2, 1—4 eine Antwort bekommt: »Noch ist dem Gesicht eine Frist bestimmt; aber es eilt dem Ende zu und trügt nicht; wenn es verzieht, so harre sein, denn kommen wird es unausbleiblich. Fürwahr dunkel ist es (l. 'aphelah statt 'uppelah V. 4) denen die unredlichen Sinnes sind, aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben« (V. 3 f.). Der Prophet sieht das Volk dahingegeben in den Tod, dennoch hält er im Glauben das Heil fest. Dieser Glaube ist das Zeichen der Gradherzigkeit, das Leben in den Gottesordnungen fällt zusammen mit dem Leben in dem Worte der Verheißung — das ist das Seitenstück für die Ineinanderschiebung der Thorah und des prophetischen Zeugnisses, die wir in Jesaia sich vollziehen sahen. Das erstarrte Gesetz (1, 4) wird in dem Verheißungsworte lebendig.

Das Gericht über Juda bleibt nicht allein: 2, 5 ff. schließt sich daran das Gericht über den Chaldäer. Seine Sünde wird ihm vorgehalten, wie ehedem die Propheten das Volk Israel um seiner Ungerechtigkeit willen strafen: Ein Gesetz für Israel und die Heiden. Das Wehe ergeht über die Gewaltthätigkeit, das Blutvergießen des Chaldäers: mit bösem Gewinn hat er sein Haus zu bauen getrachtet, seine Stadt auf Frevel gegründet, an der Schande der Völker sich ersättigt, auf die törichten, leblosen Gußbilder sein Vertrauen gesetzt; aber der Herr ist in seinem heiligen Tempel, stille sei vor ihm die ganze Erde! Dies stille!

(has! 2, 20) bedeutet den Beginn der Gerichtsentscheidung. Und hier sollte der Prophet seine Rede schließen? c. 3 ist vielmehr das Schlußwort zu 2, 5 ff., wie 2, 1—4 zu 1, 2 ff. In einem bewegten Liede hat der Prophet das Ende geschildert. Das Lied bringt Töne aus den Liedern Moses, Deboras und Davids wieder. Denn was am Anfang des Volkes geschah, wiederholt sich bei seinem Ende. Der Herr kommt, wie er kam, Licht und Dunkelheit, Barmherzigkeit und Zorn ist bei ihm. Sein Eingreifen gilt der Vernichtung der Völker, dem Heile seines Volkes und seines Gesalbten (V. 13 l. lehoschia mit LXX). Das Volk, in dessen Namen der Prophet spricht, vergeht vor Furcht an seinem Drangsalstage, wo bereits das Triumphgeschrei seiner Feinde ihm in die Ohren gellt, das Land vergeht mit dem Volke — und mit kurzen, wie abgebrochenen Takten schließt das wunderbare Lied: »dennoch will ich fröhlich sein in dem Herrn, will jubeln über den Gott meines Heils; Gott, der Herr, ist meine Kraft, er macht meine Füße wie die der Hinden, und läßt mich einherschreiten auf meinen Höhen«; es ist der Päan der glaubenden Gemeinde, die durch den Untergang hindurch zum Heil geführt wird, wie Mose, wie David.*)

Immer tiefer werden die Schatten der Zukunft, die auf die Gegenwart des Volkes fallen, immer näher rückt die Katastrophe. Man hat wohl bei Nahum und Habakuk angenommen, daß sie an die Dauer Judas in dem allgemeinen Zerfall der Weltmächte geglaubt hätten. Das ist so irrtümlich, wie die ähnliche Voraussetzung in Betreff des Jesaia. Alle Propheten, von Amos an, haben, wo sie auf ihr Volk zu sprechen kommen, das Gericht, die Vernichtung für seine dermalige Existenz in Aussicht gestellt, und Jeremia hat sehr Recht, wenn er die wahren und falschen Propheten darnach beurteilt, ob sie das Gericht predigen oder nicht (28, 8 f.). Die Propheten haben die Mission gefühlt, das Zeitliche von dem Ewigen zu trennen und das Unvergängliche in Israel, das

*) Die mancherlei Versuche, auch bei dieser Prophetie die Einheit anzufechten, erledigen sich durch den erkannten Zusammenhang. Da soll einmal 1, 2—4 von den Assyrern handeln (Budde) oder von Babel (Smend), beide Mal muß der Gerechte gleich Juda gesetzt und der Frevler (1, 4) gleichbedeutend mit Assur bzw. Babel genommen werden; wo wäre aber zu solcher Allegorie im A. T. eine Analogie zu finden? 1, 5—11 ist dann aber als Bezeichnung der Strafe für Judas Unrecht sowenig zu entbehren, als 2, 9 ff. für die Ankündigung des über die Chaldäer ergehenden Gerichts. Die Beanstandung beider Stücke beruht auf der Verkennung des Fortschritts in der Weissagung des Habakuk. Die Kritik hat immer nur zwei Farben auf der Palette, und die heißen: vorexilisch — nachexilisch.

ist eben das Wort seines Gottes, in dem geschauten Ruin zu bergen. Auch Nahum spricht nirgends von der Rettung des Volkes als solchen, und Habakuk hat deutlich zu erkennen gegeben, daß das Land als solches veröden muß in dem allgemeinen Gottesgericht: 3, 17. Daß das glaubende Israel in ihm dennoch die Gewißheit seiner Errettung festhalten kann, das war die Antwort auf das Zeugnis eines Jesaia.

---

§ 4. Der neue Bund.

»Schlaget die Sichel an, denn die Ernte ist reif« (Joel 4, 13) — das ist der Eindruck, den man von den Worten der letzten Propheten Altisraels, sonderlich des Jeremia, bekommt. Auch in dem Sinne war die Ernte reif, daß durch das Wort der Prophetie selbst die Möglichkeit gegeben war, aus dem Volke eine Gemeinde herauszulösen, die unabhängig von ihrer sinnlichen Existenz im Stande war, in ihren idealen Gütern das einigende Band festzuhalten. Darauf war das prophetische Zeugnis ja gerichtet gewesen, eine solche Volksgemeinde herzustellen, die ihren geistigen Lebensinhalt nicht als ihr eigen, sondern als ihres Gottes Werk ansehen würde, und dies galt ihnen als die wesentliche Wahrheit dessen, was der Gründer dieses Volkes gewollt hatte. Wie Amos und Hosea mit ihrer Züchtigung des Volkslebens, ihrem Hinweise auf die bleibende, das ganze Leben erfüllende Gerechtigkeit, dem Worte des Jesaia vorgearbeitet hatten, welcher das erneuerte Reich lediglich auf das lebendige Gotteswort gestellt sehen wollte, so haben ihrerseits Nahum, Zephanja, der Verfasser des Jonabuchs und Habakuk dem Zeugnis des Jeremia, Joel und Ezechiel den Weg bereiten müssen, daß auch die innerliche religiöse Denk- und Willensrichtung des neuen Volkes nur die Frucht einer persönlichen neuen und allgemeinen Offenbarung des Geistes Gottes sein könne. Man hat sich gewundert, daß in den Propheten nach Jesaia so wenig unmittelbar »Messianisches« enthalten sei. Diese Erwartung beruht doch auf einem Verkennen dessen, was die Propheten wollen. Die messianische Idee fällt nicht unvermittelt in das Zeugnis der Propheten hinein, sie ist vielmehr die krönende Vollendung ihrer geistigen Arbeit an dem Volke; und nicht zusammenhangslos steht das Zeugnis der einzelnen Propheten da, sondern es schließt sich an die zuvor ergangenen Weissagungen der früheren Propheten an. Unmittelbar messianisch, d. h. auf den persönlichen Mittler der neuen Bundesgemeinde hinweisend, wird die Weissagung

erst wieder werden, wenn der lichte Kern des neuen Wesens selbst aus seinem Mantel herausgeschält sein wird. Da wird der jüngere Jesaia den persönlichen Träger des Heilswortes als den Inbegriff des ganzen Wesens der alten Volksordnung und seiner Geschichte verstehen lehren und ihn so als den Begründer der neuen Ordnung der Dinge schildern.

Will man Jeremia mit Joel und Ezechiel recht verstehen, dann muß man die Geschichte der messianischen Weissagungen auf ein anderes, als das herkömmliche Postament stellen. Es handelt sich bei den Propheten um die Herausstellung eines neuen Gemeinschaftsideals. Dazu brauchten sie keine Anleihen bei den Heiden zu machen, in dem Ursprung des Volkes lagen die treibenden Kräfte für die Weiterbildung und Vergeistigung seiner Gemeinschaftsform. Aus der Tiefe der Vergangenheit schöpfen die Propheten ihre Bilder und Motive. Das messianische Reich ist die verinnerlichte Form der mosaischen Ökonomie. Dieselbe ist getragen von dem Grundgedanken der Heiligkeit. Die Heiligkeit, weit entfernt ein blos negativer Begriff zu sein, ist das positivste Ferment der ganzen geistigen und politischen Entwickelung Israels gewesen. Die Gemeinschaft des Volkes mit dem lebendigen, Recht schaffenden Gott ist ihr Kern. Indem Amos und Hosea den unabänderlichen Maßstab des Gesetzes geltend machen, indem Jesaia das Wort des Heiligen Israels als Grundlage der neuen Volksordnung hinstellt, treiben sie diese Heiligkeit in das Gewissen der Einzelnen hinein. Sie nehmen die Forderung der individuellen Gerechtigkeit und Wahrheit, welche den Psalmen und Sprüchen Israels zu Grunde lag, auf, und koppeln dieselbe an die Forderung der Heiligkeit. Dadurch wird diese selbst eine andere. Ursprünglich eine Eigenschaft der Volksgemeinschaft wird sie nun eine solche des Einzelnen. Voraussetzung für beide ist jedoch die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott selbst (s. Dillmann alttestam. Theol. § 27.).*) Erscheint aber Gott in der mosaischen Ordnung als der das Unrecht ausschließende, das Recht schaffende, so nun als der die Ungerechtigkeit vertilgende, die — subjektive — Gerechtigkeit setzende. Das Spezifische der prophetischen Anschauung ist, daß die von Gott geordnete und gegebene Gerechtigkeit an das Leben der Gemeinschaft geknüpft wird: das ist das Wesen des neuen Bundes,

*) In der Bestimmung dieses schwierigen Begriffs hat Diestel (Jahrbb. f. d. Th. 1859) zuerst den rechten Weg gewiesen. „Heilig" ist ein Verhältnisbegriff, dessen Inhalt durch den Zweck bestimmt wird, dem eine Gemeinschaft untergeordnet ist. Das Primäre ist das Heiligen einer Festversammlung, des Krieges, des ganzen Volkes: von da aus ergiebt sich erst eine Entwicklung in das Gebiet des Einzellebens hinein.

wie er vor den Augen Jeremias, Joels und Ezechiels steht: nicht mehr die rechtliche Norm, sondern die gerechte Qualität ist der Mörtel dieses Bundes, nicht das Volk als Ganzes, sondern die Einzelnen als solche bilden sein Subjekt. Aus diesem Ziel angesehen, versteht man wohl, inwiefern die mit Nahum beginnende Reihe eine Vorstufe bildet zu den letzten Propheten, aber auch wie die Verinnerlichung des Gemeinschaftsideals zuletzt nur dazu dienen muß, den Ursprung der Gerechtigkeit in Gott selbst zu suchen: das Ende ist das Jahwe zidkenu des Jeremia (23, 6). Die Weissagung der Propheten nimmt das Resultat der von dem Ideal der Gerechtigkeit und Wahrheit beherrschten Liedersänger und Spruchdichter Israels in sich auf, indem sie das Gleichgewicht zwischen dem Individualleben und dem Leben der Gemeinschaft, das in der alten Ökonomie noch nicht verwirklicht war, als das endliche Ziel derselben hinstellt: an die Stelle des alten muß ein neuer Bund treten, in dem Gott das Eine wie das Andere bestimmt.

Erst wenn man dies im Auge behält, versteht man auch das Einzelne bei Jeremia. Man hat diesen Propheten neuerdings mit ausgesprochener Vorliebe behandelt, ihn als den »größten« Propheten ausgezeichnet.*) Wie würde er selbst über diesen Maßstab erröten, er, bei dem wie bei keinem andern die Nichtigkeit des Menschen als solchen gegenüber seiner göttlichen Aufgabe zu Tage tritt, der die geheimsten Blößen des Menschenherzens aufgedeckt hat (17, 9 ff). Es war auch wahrlich keine erhebende Aufgabe, die ihm zugewiesen war, wenn man nur ihre rein menschliche Seite berücksichtigt. Bis auf den heutigen Tag ist er in den Verdacht unpatriotischen Handelns gekommen: den Aufgaben des Augenblicks gegenüber hatten seine Gegner die natürlichere Position; er aber stand im Dienste der kommenden Dinge.

Eben dies wird nun neuerdings bestritten. Sein ganzes Leben, sagt man, sei in der Weissagung vom Untergang Jerusalems aufgegangen, und darum könnten ihm unmöglich Worte der Verheißung, wie sie c. 30 und 31 vorliegen, in den Sinn gekommen sein (Smend). In diesem Urteil vollendet sich die Kritik dieses Propheten, welche schon früher ihm solche Verheißungen, wie sie 3, 14—18; 9, 22—10, 16; 16, 18 ff. u. a. zu lesen sind, abgesprochen hatte. Es ist wohl deutlich, daß die Voraussetzung dazu in einer ähnlichen Anschauung von dem Prophetentum liegt, welche die spezifischen Heilsweissagungen bei Jesaia zu nachexilischen

*) Vgl. Giesebrecht: das B. Jerem. S. XII: „so erreicht er den höchsten Gipfel des Prophetentums“.

Interpolationen macht. Eine Widerlegung ist nur dadurch möglich, daß der innere Zusammenhang der beanstandeten Stücke mit dem Ganzen der Weissagung erwiesen wird. Die Weissagungsschriften bilden ein Ganzes und spiegeln die Art der Propheten wieder, deren Leben aus einem Stücke war: das Agens ist ihre Position in der neuen Ordnung der Dinge, die sie bezwecken. Diesem positiven Zwecke dienen ihre Rügen. Sie wären unerträgliche Zeterer gewesen, wenn sie bloß Kassandrafunktionen auszuüben gehabt hätten. Daß ihr Wort im Dienste der Zukunft stand, das macht sie zu Zeugen Gottes einer abgefallenen Welt gegenüber, das unterscheidet sie auch von allen heidnischen Sehern.

Bei Jeremia ist der persönliche mit dem amtlichen Charakter erkennbarer als bei einem andern verflochten. Man hat sein persönliches Leben in den Vordergrund gestellt und den Weissagungsinhalt nach diesem zurechtgemachten Bilde verkürzt. Aber dieses Bild selbst war falsch, weil nach wesentlich ästhetischen Maßstäben zurecht gemacht. Er ist nicht der Mann elegischen Schmerzes, als den man ihn sich vorstellt. In seinem eigenen Geschick hat er das Gleichnis des seinem Volke bevorstehenden Geschicks und zugleich der ihm gewordenen ewigen Aufgabe erkannt. So wie es mit ihm selbst hat dahin kommen müssen, daß er den Tag, da er geboren, verfluchte, wie Hiob, und wie er dennoch den Glauben an das ihm in die Seele gelegte Gotteswort nicht verleugnete oder sich ihm entzog, so ist er auch an der schlüßlichen Aufgabe seines Volkes nicht irre geworden. Das erschütternde Drama seines Lebens endet mit dem Siege der unerschüttert festgehaltenen Idee des göttlichen Heilsgedankens.

In seinem Weissagungsbuche heben sich deutlich drei Hauptstücke heraus: 1—25, c. 30. 31 und c. 46—51. Am Schluß jedes dieser drei Stücke finden sich Weissagungen in historischem Gewande, oder Erzählungen über des Propheten bezw. des Volkes Schicksale, die man mit großer Wahrscheinlichkeit dem Baruch zuweisen kann. Jene mehr historischen Stücke sind eine Illustration zu den Worten des Propheten selbst. Für seine Verkündigung bringen sie kaum ein neues Moment, wohl aber sichern sie den Bestand der von Jeremia selbst koncipierten Reden.

Jener erste Teil c. 1—25 zerfällt wieder in drei Abschnitte: nach einem Proömium, welches für das ganze Buch gilt (c. 1), folgen von c. 2, 1—11, 17 Reden aus der ersten Zeit des Propheten. Unmittelbar an das Volk sind sie gehalten, mit der Absicht, eine Umkehr desselben hervorzurufen. Alle Töne der freundlichen Liebe und des furchtbaren

Ernstes klingen da durcheinander. Aber sein Reden ist umsonst gewesen: unter dem Schalle mächtigen Getümmels legt der Herr Feuer an seinen grünen Ölbaum und es krachen — von dem Blitzschlage — seine Äste auseinander (11, 16). Damit schließt der erste Abschnitt. In dem zweiten steht die Person des Jeremia im Mittelpunkt: 11, 18—20, 18. Sein Geschick ist das des Volkes. Er ist wie Jesaia ein »Zeichen« und Sinnbild, sein Thun ein sichtbares Wort. Hier sinkt eine Hülle nach der anderen, es ist eine geistige Höllenfahrt, wie sie kein Prophet vor ihm erlebt hat; sie ist zu Ende, wenn er ausruft: »Warum doch kam ich aus dem Mutterschooß hervor, um Mühsal und Elend zu erleben, daß meine Tage in Schande vergingen?« (20, 18). Der Fluch, der sein Volk trifft, trifft auch ihn. Es ist nicht im Sinne nervöser Verzweiflung und Lebensüberdrusses geredet, sondern als Ausdruck der Gesinnung, die an allem Eigenen gänzlich verzagt. Dieser Todesschrei des Propheten ist der Todesschrei seines Volkes und zugleich der Weheschrei des neugeborenen Lebens. Aber es bleibt etwas, was davon nicht getroffen wird, das ist das Wort Gottes, das über allem menschlichen Geschick dauert, und seines Gottes Gnade, die ihn wider alle Feinde schützt (20, 7—13). Darum schließt sich an den zweiten der dritte Abschnitt: 21, 1—25, 38, der mit dem Weheruf über das dermalige Geschlecht Davids den Hinweis auf den verheißenen, gerechten Sproß aus Davids Hause nach der alten Weissagung (Jes. 4) verbindet, im Übrigen das Gericht, welches das Volk getroffen hat, auch über seine inneren Verderber, die falschen Propheten, und seinen äußeren Zerstörer, das Völkertum, erstreckt.

Jeremia eröffnet sein Buch mit einer Bildrede. Er sah einen Mandelbaumzweig, der ihm ein Gleichnis des Gotteswortes ward, über dessen Verwirklichung Gott selbst wachen wird. Es würde eine frostige Redeweise sein, wenn dieselbe nur auf der Ähnlichkeit des Wortes Schoked (= Wachender) und Schaked (= Mandelbaum) beruhte. Aber der Mandelbaum schlägt aus, wenn die Natur noch im Winterschlafe liegt So soll denn in diesem Gleichnis enthalten sein, daß das Heil Gottes aus dem Tode selbst hervorbrechen kann und wird. So liegt auch in dem zweiten Bilde von dem im Norden gesehenen siedenden ehernen Topfe ein doppeltes angedeutet: das Verderben, das vom Norden sich über das Volk ergießt, ist in ein ehernes Gefäß beschlossen, d. h. es ist in Gottes Wort gefaßt. Vernichtend überströmt es das Volk und die Völker, aber es deckt seinen Träger, den Propheten, und mit ihm die, welche sich unter dasselbe stellen. Denn des Propheten Amt über die

Völker und Königreiche ist nicht blos, auszurotten und zu zerstören, sondern auch zu bauen und zu pflanzen (1,10).

Die ersten drei Wenden, 2, 1—4, 4; 4, 5—6, 8; 6, 9—11, 17 haben das Gemeinsame, daß sie mit einer Verheißung schließen, an die sich denn doch eine ernste Mahnung schließt. Auch darin gleichen sie sich untereinander, daß sie alle von dem Treubruch Israel-Judas handeln, das seinen Gott verlassen hat. Wie ihre Väter, so die jetzige Generation: Priester, Hirten, Propheten, Volk, da ist kein Unterschied, sie haben das Joch gebrochen, da sie Holz und Stein anbeteten, ihren Weg über dem Blut unschuldig Gemordeter nahmen. Das abtrünnige Juda hat gesehen, wie Gott dem abtrünnigen Israel den Scheidebrief gab, d. h. es in die Verbannung gehen hieß, dennoch kehrte sie nicht um von ihrem buhlerischen Thun. Deshalb ist Israel, das Nordreich, gerechter, d. h. weniger schuldig als Juda, weil es nicht so viel Beweise der Zucht und Liebe seines Gottes empfing. So ergeht denn der Ruf an Israel: »kehre wieder, du abtrünniges Israel . . . nur erkenne deine Schuld« (3, 12 f.). Und Juda? Auch dieses ist in den Ruf eingeschlossen, denn in jenen Tagen, wo Israel an der Seite Judas im Lande des Segens wohnen wird, wird man nicht mehr an die Lade des Bundes Jahwes denken, sondern Jerusalem wird Gottes Thron heißen, und alle Völker werden dorthin kommen und nicht mehr nach ihrem, sondern nach Jahwes Sinn wandeln.

Jeremia hat in der Mitte dieser Rede an die Ordnung Israels (Dt. 24, 1 ff.) erinnert, daß eine Geschiedene von ihrem ersten Manne nicht wieder angenommen werden könne. Nach diesem Gesetze kann das abtrünnige Israel so wenig wieder von seinem Gotte angenommen werden, als das abtrünnige Juda. Wenn es dennoch geschehen wird, wie der Prophet sagt, dann muß Gott eine andere Ordnung einführen — die Lade des alten Bundes hat keine Stelle mehr in der neuen Ordnung der Dinge. Die Voraussetzung dafür ist aber — so hängt 3, 19—4, 4 mit dem vorigen zusammen — daß Juda in Wahrheit und Gerechtigkeit d. h. mit der Innerlichkeit seines Wesens zu seinem Gotte sich kehre: »Pflüget ein Neues und säet nicht in die Dornen, beschneidet Euch dem Herrn und entfernet die Vorhaut Eures Herzens, ihr Männer Judas und Einwohner Jerusalems (4, 3 f.).

In dieser ersten Rede ist der ganze Jeremia enthalten. Israel ist von Anfang an abtrünnig gewesen, seine beiden Teile, das Nordreich und Südreich, unterscheiden sich gar nicht von einander — denn daß der Ver-

gleich zwischen Israel und Juda zu Ungunsten Judas ausfällt, bildet nur ein dialektisches Moment der Rede, da doch Israel immer die abtrünnige bleibt; darum müssen beide gleicher Weise den Scheidebrief bekommen, d. h. der äußeren Vernichtung anheimfallen. Gott kann aber sich seines Volkes nur erbarmen, wenn er seinerseits eine andere Ordnung aufrichtet, denn die jetzige hat für eine Wiederannahme des abtrünnigen Volkes keinen Raum. Die neue muß auf der Innerlichkeit und Geistigkeit des seinem Volke innewaltenden gnädigen Gottes und auf der Innerlichkeit des von Grund aus gewandelten Herzens seines Volkes beruhen.*)

Die zweite Rede (4, 5—6, 8) detailliert mit der dritten (6, 9—11, 17) den Abfall des Volkes und die dafür zu erwartende Strafe, deren Vollzieher der Feind aus Norden sein wird — die Frage, ob darunter die Skythen gemeint sind, kann man als belanglos auf sich beruhen lassen; Jeremia hat ihn nicht benannt, also nicht benennen wollen. Das ist jedenfalls bei einer so konkreten geschichtlichen Macht, wie Babel, viel eher zu erklären, als bei einer so vorübergehenden Völkersturzwelle, wie sie das Skythenvolk darstellt. Es ist der gottlose Wandel des Volkes, den er demselben vorhält; keiner thut das Rechte oder sucht die Wahrheit, weder die Geringen noch die Großen kennen das Recht ihres Gottes, Falschschwur, Hurerei, Freiheitsberaubung, Unterdrückung der wehrlosen Unschuld sind an der Tagesordnung. Immerdar quillet ihre Bosheit (6, 7) und warum? weil sie den Gott der Naturordnung, der also bewußter Weise dem heiligen Gott des Sittengesetzes gleichgesetzt wird (5, 22 ff.), verlassen haben. Aber auch hier klingt die Verheißung: »ich will es mit dem Lande nicht gar aus machen« dreimal an (4, 27; 5, 10. 18) — die Stellen sollen deshalb interpoliert sein (Giesebrecht u. a.), aber sie sind gerade für die ersten Reden Jeremias charakteristisch, der zuerst noch in der Weise der früheren Propheten, mit denen er sich gerade in den ersten

*) Dieses ganze Stück wird durch die Ausscheidung von 3, 14—18 sinnlos. Die gegen sie vorgebrachten Gründe sind zu schwach, um sie zu verdächtigen. Streicht man sie, dann würde aus 3, 1 ff. folgen, daß Juda unter keinen Umständen jemals wieder zu Gott zurückkehren könnte. Dann hat die ganze Predigt Jeremias aber überhaupt keinen Zweck. Man sagt, J. habe gelehrt, Juda sei schlimmer als Israel. Aber das ist eine sehr hölzerne Exegese, welche die rhetorische Antithese (3, 11) zu einem dogmatischen Gegensatz stempelt. V. 18 endlich ist allerdings die Rückkehr aus dem Exil auch für Juda vorgesehen. Aber folgt nun daraus, daß Juda auch schon im Exil gewesen sein muß, als diese Verse geschrieben wurden? Das kann nur ein sehr mechanische Anschauung von dem Prophetismus glaubhaft finden. Jeremia hat für sein Volk vom Anfang an sowohl Nacht als Morgen gesehen: vgl. den Mandelbaumstab.

elf Kapiteln so oft berührt, Drohung und Verheißung ineinander rückt, um am Schluß die Ermahnung zu bringen; so auch hier 6, 8: »Nimm Zucht an, Jerusalem, daß ich deiner nicht überdrüssig werde, dich nicht zur Wüste, zum unbewohnten Lande mache.«

Erst in der dritten Wende (6, 9—11, 17) tritt das Verderben in voller Nacktheit vor die Augen des Volkes hin. Die Rede kreist um das Wort Gottes; daß sie das verlassen haben, daß sie der Rüge der Propheten, welche das Bleierz von den Schlacken reinigen wollten, von sich gewiesen haben, das ist die letzte Ursache ihres Elends. Ihr Ohr ist unbeschnitten, sodaß Gottes Wort ihnen zum Hohne ward: sie haben weder den uralten Weg (des Gesetzes) gehen, noch auf die Posaunen der Wächter (der Propheten) merken wollen. Umsonst ist ihr Vertrauen, daß »des Herrn Tempel hier ist«, sie decken durch solch äußerlichen Tempeldienst nur ihre unrechten Thaten, machen den Tempel zur Räuberhöhle: der Tempel in Jerusalem wird so gut untergehen, wie der zu Silo unterging,*) Juda so gut verworfen, wie Ephraim.

Selbst die Fürbitte des Propheten soll ihnen nichts nützen, da sie der Himmelskönigin Kuchen backen und andern Göttern Trankopfer spenden: vergeblich sind auch ihre Brandopfer und Schlachtopfer — nicht davon hat Gott zu ihnen geredet, als er das Volk aus Ägypten führte, »sondern nur das Eine habe ich sie geheißen: höret auf meine Stimme, so will ich Euch zum Gott sein und Ihr sollt mir zum Volke sein, und wandelt auf allen Wegen, die ich Euch heißen werde, daß es Euch wohl gehe« (7, 22 f.)**)

*) Auch hier hat man den rhetorischen Charakter der Antithese verkannt, und gemeint, Jeremia habe zu Silo ein steinernes Gebäude vorausgesetzt (Wellhausen). Thatsächlich hat nur die Parallele mit dem Heiligtum auf Zion die Ausdrücke in 7, 12. 14 bestimmt.

**) Es ist nicht ganz leicht zu begreifen, daß man aus dieser Stelle hat ein Argument gegen die Existenz der Kultusordnungen des Priestercodex schmieden mögen. Ihr rhetorischer Charakter steht außer allem Zweifel. Genau genommen würde auch das Moralgesetz, wenn man die Worte dogmatistisch auffaßt, ausgeschlossen sein. Jeremia macht nur den persönlichen Charakter des Gesetzes geltend; das Gebot als Gebot, nach seiner materiellen Bestimmung, zu halten, ist wertlos. Denn das Gebotene hängt ab von dem Willen des Gebietenden. Diesen Willen zu treffen, das ist die Forderung des Gesetzes, auch in Bezug auf die Moral. Man sieht, die alte Frage, ob das Gute gut sei durch sich selbst, oder durch Gottes Willen, ist hier schon erledigt. Ist dies, wie zweifellos, der Sinn, dann könnte man mit mehr Recht aus der Stelle ein Argument *für* die Existenz des Priestercodex, dessen Ordnungen bereits durch Verrichtung der Opfer als opera operata um seinen Sinn gebracht sei, ent-

Und wie sie in Tophet und Gei-Hinnom sich Höhen errichteten, ihre Kinder darauf zu opfern, haben sie ihre definitive Absicht dargethan: sie wollen nicht umkehren; das Gesetz, das sie zu besitzen vorgeben, hat der Lügengriffel der Schriftgelehrten zur Lüge gemacht (8, 8), d. h. also durch ihre Praxis haben sie das Gesetz Gottes zur Lüge, d. h. zu Nichte gemacht.*) Lüge und nicht Wahrheit geht von Priestern wie Propheten aus, die Wahrheit ist selbst in Lüge verkehrt, und zwar darum, weil sie das Gesetz des lebendigen Gottes verlassen haben. Darum steigt der Tod zu ihren Fenstern hinein, das Volk ist durch sein unbeschnittenes Herz den unbeschnittenen Völkern gleich geworden, über die Gottes Gerichte ergehen.

Es ist das rechte konkrete Ende der ganzen Rede, wenn der Prophet, um ihre Sünde ihnen deutlich vor Augen zu stellen, nun den Gegensatz zwischen dem lebendigen Gott Israels und den toten Götzen in markigen Zügen ihnen vorführt. Es ist wie eine letzte Wahl, die er ihnen frei stellt, hier die hülfelosen nichtigen Götzen, dort der Helfergott, der Schöpfer Himmels und der Erde, und Israel ist der Stamm seines Erbteils! (10, 16).**) Fast unvermittelt schließt sich daran 10, 17—25 ein Gebet der von dem Verderben bereits Ergriffenen. Aus der Seele der belagerten Stadt heraus bittet der Prophet: »züchtige mich Herr nur nach dem Rechte, nicht in Deinem Zorne, daß Du mich nicht aufreibest« (623). Derselbe Prophet tritt nach 11, 1—17 vor die Männer Judas hin, erinnert sie an den bei dem Auszug aus Ägypten mit den Vätern geschlossenen Bund, an den Bundesbruch seitens des Volkes, an die Strafe für diesen Abfall.

---

nehmen. Aber die alte Ordnung braucht solche equilibristische Kunststücke nicht. Der Tag des Auszugs (7, 22) ist übrigens nicht zu pressen (gegen Bredenkamp, Orelli vg. Giesebrecht z. St.).

*) Daß (8, 8) der Prophet an das Deuteronomium denken solle, das er erst befördert habe und nun desavouiere, ist ein bloßer Einfall Wellhausens. Das ist der Gipfel in der Verblendung des Volkes, daß die Wahrheit dazu dienen muß zur Lüge zu werden. Die Sopherim sind die Ausleger, welche das Gesetz aus seiner Meinung und Absicht herausbringen. Köhler nimmt daher ganz richtig scheqer=schav.

**) Die Echtheit von c. 10 „ist fast allgemein bezweifelt“. Aber die beiden Gründe, welche man gegen das Kapitel ins Feld führt, heben sich gegenseitig auf: denn einmal soll c. 7—9 den Abfall voraussetzen, vor dem c. 10 erst noch warnen muß, und dann soll wieder das Vertrauen auf Jahwes Macht: c. 7—9 so unerschüttert sein, daß Jeremia es bekämpfen muß, während c. 10 dasselbe wieder stärken muß (Giesebrecht). Die Stellung des c. 10, wo LXX ausnahmsweise den besseren Text hat, erklärt sich aus der Absicht, das Volk vor die Alternative zu bringen; c. 2—9 streben auf das Kapitel zu. Daher in 10, 16 die Urverheißung wiederkehrt, wie c. 11, 1—17 der Fluch.

Unmittelbar darauf erfolgt die Entscheidung, die wie ein Blitzstrahl den dichtbelaubten Ölbaum des Volkes Juda zerschmettert.

Diese drei Stücke in 10, 1—11, 17 gehören eng zusammen. Sie zeigen den lebendigen Gott Israels, die bußfertige, betende Gemeinde, das abtrünnige Volk und das über dasselbe ergehende Gerichtswetter. Verheißung, Drohung, Bußruf sind bis dahin gleichmäßig in allen drei Reden nachzuweisen. Diese Kapitel stellen die erste Predigtart Jeremias dar, etwa bis zu Josias Tode (609).

In 11, 18—20, 18 wird der Ton in auffallender Weise geändert. In diesen Kapiteln bildet die Person des Propheten den Mittelpunkt, so jedoch, daß an seine Erlebnisse Reden sich anknüpfen, die alle sich um den Untergang des Volkes drehen. Die Heilsverheißung fehlt doch nicht ganz, aber es tritt hier schärfer als zuvor als die Bedingung des Heils der Untergang hervor; das Volk wird durch das Leid ganz und gar auf den Herrn geworfen, so scheidet es sich von sich selbst und wendet sich, nachdem es an allem Eigenen verzagt ist, zu dem Gott des Heils zurück.

In dem ersten Stück (11, 18—12, 17) ist es Jeremias Vertreibung aus seinem Erbe zu Anathoth, welche dem Propheten zu einem Bilde dessen, was dem Erbteil Gottes (10, 16) widerfahren wird, wurde.

Die Männer zu Anathoth haben den Jeremia in seiner Jugend da der Baum in seinem Safte stand: 11, 19 (belecho: Hitzig) tödten wollen. Er erfleht die Rache seines Gottes, die ihm durch ein Gotteswort gewiß wird. Sofort erweitert er dies Erlebnis zu der Frage an Gott, wie er doch den Gerechten Not leiden und den Ungerechten sich ins Glück setzen lassen könne: er bittet um sofortige Vertilgung aller Frevler aus dem Lande (12, 4). Aber hier willfahrtet ihm Gott nicht. »Wenn dich (den Propheten) die müde machen, die zu Fuße gehen, wie willst du mit den Rossen um die Wette laufen? 12, 5 f. (ganz notwendig als Antwort Gottes auf das Gebet des Jeremia zu fassen). So giebt der Prophet denn nach: er verwirft sein Eigentum, läßt es fahren. Es erscheint ihm als dem Verderben preisgegeben, es ist wie ein bunter Vogel, den von allen Seiten die Geier kreischend umgeben; er sieht seinen Weinberg von zahllosen Hirten verwüstet. Das Schwert des Herrn frißt durchs ganze Land. Dies Bild deutet ihm dann der Herr: die Völker, welche Israels Eigentum vernichtet haben, — die umgebenden Nachbarvölker — werden aus ihrem Lande gerissen, und das Haus Juda wird aus ihrer Mitte herausgerissen und gerettet. Und am Ende erbarmt sich Gott auch der ehe-

maligen Feinde seines Volkes, daß sie sich zu seinem Namen bekehren und inmitten seines Volkes an seinem Segen Teil haben.*)

C. 13, 1—16, 20 enthalten den innersten Kern des Buches. Nachdem Gott durch sein Wort mit seinem Volke gehandelt hat, wendet er sich am Ende an den Träger des Wortes selbst mit der Forderung: bekehre dich! Der Prophet, der dies seinem Volke zugerufen, erkennt zuletzt, daß dies göttliche Wort nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen wirkt. Die Reformation, die Rückkehr zum Zeichen des Anfangs, liegt in der Besinnung auf das Soll des eigenen Gewissens: das bildet dann die Grundlage, auf welcher die Gemeinde des neuen Bundes sich erbaut.

Die Worte 15, 10—21 haben ihres Gleichen nicht im Alten Te-Testament. Sie zeigen einen Propheten Gottes im Kampf mit seinem Auftraggeber. Wir sehen in die Anfechtung hinein, die den Propheten bis zum äußersten treibt: »du bist mir zu einem trügerischen Bach geworden« ruft er seinem Gotte entgegen 15, 18, und ist doch kein Lästerer des Heiligen. Denn daß er seinen Seelenkampf ins Gotteswort fassen kann, bedeutet ja schon den Sieg über seine Zweifel — und die Verzweiflung hat Raum zusammen mit der Lust am Gottesworte (15, 16: »ich verschlang sie«). Aber er steht allein, preisgegeben dem Fluche der Menschen, unmutsvoll. Da wird ihm die Weisung: »wenn du umkehren wirst, so will ich dich umkehren machen ('im taschub, wa'aschibcha V. 19), vor mir sollst du stehen, und wenn du hervorgehen lassen wirst Köstliches, nicht Unreines, sollst du wie mein Mund werden« (15, 19). Dadurch wird der Prophet zur uneinnehmbaren Festung werden, zu welcher sich auch seine Feinde hilfesuchend wenden sollen. Die Weissagung schlägt hier nach innen. Der Kampf seines Lebens erscheint als der ins Subjektive übersetzte Kampf seines Volkes (V. 13 f. ist darum gar nicht zu entbehren). Es gilt im Dienste des Gotteswortes auf alles Äußere verzichten lernen, damit es zur heiligenden Kraft des inneren Lebens werden könne. Wir stehen am tiefsten Punkte des Alten Bundes: Gottes Wort erscheint als die Perle, ruhend

*) Es verlohnt sich nicht, auf die sonderbaren Misdeutungen dieses Stückes einzugehen, das in hervorragender Weise in die Art der prophetischen Gedankengänge, die aus dem persönlichen in das nationale Gebiet hinübergleiten, einen Einblick gewährt. Der Grundfehler der bisherigen Auslegung beruht auf der Verkennung des Zusammenhangs von 11, 18—12, 6 mit 12, 7—17. Das Erlebnis gehört der ersten Zeit seines Auftretens an, wohl auch die Konzeption. Es ist an die Spitze der zweiten Reihe gestellt, weil es die Verwerfung des Volkes zum Ausgangspunkte nimmt.

in der Schale der freien inneren von aller Weltbeziehung gelösten Persönlichkeit. Ist dies nun der Sinn jener Worte, dann begreift sich auch ihre Stellung als Mittelpunkt des Abschnitts 13, 1—16, 20. Der von dem Propheten in einer Felsenritze am Euphrat versteckte und dort verdorbene Gürtel soll ebenso wie der Hinweis auf den gefüllten Weinkrug, der die geistige Umnachtung des Volkes und seiner Leiter symbolisch darstellt, die unabwendbare innere Verderbnis des Volkes zum Ausdruck bringen: so wenig ein Mohr seine Haut wandelt, oder der Panther seine Flecken, so wenig kann Israel sich ändern. Darum nutzt auch weder die eigene Bitte des Volkes, noch die Fürbitte des Propheten etwas. Gott ist des Erbarmens müde geworden. In diese prinzipielle Verwerfung hineingestellt, ist der besprochene Passus 15, 10—21 allerdings der entscheidende Wendepunkt: der an seinem Gott irre gewordene Prophet, verworfen von seinem Volke, bedeutet, daß in der bedingungslosen Hingabe an Gottes Wort allein die Rettung für das Volk liegt. So soll auch der Prophet auf alle Teilnahme an dem Leid und der Freude dieses Volkes verzichten: er soll ganz auf Gottes Wort gestellt sein. Dann aber werden auch für das Volk wieder Tage anbrechen, wo sein Gott genannt wird »Jahwe, der sein Volk aus dem Nordland und all den Ländern, wohin er sie verstoßen hatte, zurückgeführt hat« und wo die Völker von der Erde Enden kommen und erkennen, daß Jahwe allein Gott ist.*)

In einem Epilog, der sich zu 11, 18—16, 20 verhält, wie 10, 1—16 zu c. 2—9 wird die Summe aus dem vorigen gezogen. Judas Sünde steht eingegraben auf der Tafel ihres Herzens wie auf den Hörnern des Altars, d. h. die Religion ist ebenso wie die Religiosität verderbt. Drum giebt Gott den Ort seiner Offenbarung, Zion, hin um ihre Sünde. Aber dies muß dazu dienen, die letzten Gründe des menschlichen und göttlichen Thuns bloß zu legen. Der lebendige Glaube an Gott allein entscheidet über den Segen: der Gottvertrauende ist, wie mit den Worten des 1. Psalms gesagt wird, wie ein Baum am Wasserquell, der sich vor der Hitze nicht fürchtet (um dieses Moment ist 17, 8 reicher als Psalm 1); wer sich auf Menschen verläßt, ist verflucht. So legt

*) Die Verheißung der Wiederherstellung 16, 14 f., 18, 21 ff. wird man nur dann für interpoliert halten können, wenn man ihren Zusammenhang mit 15, 10 ff. übersieht: die Hinkehr der Völker zu Israel ist 15, 19 vorgebildet. Das scheinbare Nachschleppen der Drohung (16, 16 ff.) ist eine jeremianische Eigentümlichkeit (vgl. 3, 19 ff., 5, 19 ff., 10, 17 ff.).

Gott auch in seinem Handeln mit den Menschen das tückische und schwache Herz bloß, und vergilt jedem nach seinem Wandel, und erweist den Unredlichen am Ende als Toren. Auf dieser Höhe erscheint Gott selbst als Thron der Herrlichkeit, als Stätte des Heiligtums (Ps. 90, 1). Die Hülle sinkt, die sinnliche Vermittelung für sein Walten in Israel hört auf, nur sein heilsames, lebendiges, persönliches Wort bleibt. Wachen werde er darüber, hatte er dem Propheten zu Beginn verheißen. Darum kann er diese gewaltigen Sätze schließen mit einem Gebete wider die, welche sein Wort verspotten und den Propheten verfolgen.

Diese Sätze bilden keine »Fragmentenreihe«: sie sind ein Beweis dafür, mit welcher Sicherheit die Prophetie an der Verinnerlichung der Religion gearbeitet hat, sie sind mit dem Blute des Volkes und seiner göttlichen Weiser geschrieben und darum etwas sehr andres als die blassen Abstraktionen einsamer Denker. Aber man würde sehr irren, wollte man mit solcher innerlich weiten, geistig freien Anschauung etwa den Anschluß an die nationalen Formen des religiösen Gemeinlebens für unverträglich halten. Derselbe Jeremia, der 17, 12 f. Gott selbst mit der Stätte des Heiligtums zusammenfallen läßt, hat c. 17, 19 ff. die genaue Beobachtung des Sabbaths zur Bedingung für den Eintritt der Heilszeit erklärt.

Der Schluß dieses von 11, 15—20, 18 reichenden Abschnitts, 17, 19—20, 18, stellt sich durch die Worte 20, 7—18, welche an 15, 10—21 erinnern, wie dadurch, daß Jeremias Thun selbst den Mittelpunkt bildet, zu den beiden vorhergehenden Abteilungen. Es handelt sich hier um das Schicksal des Kultus. An dem Thor der Kinder des Volkes stehend, schärft er nachdrücklich die Haltung des alten Sabbathsgebotes ein; wir würden sagen, die soziale Bedeutung des Kultus, wodurch sich das Volk als Gemeinde der Freien zu fühlen vermochte, ist es, die er in den Vordergrund stellt: wie stimmt das so ganz überein mit seiner Stellung zu dem Zeremoniendienst! Es ist das erste Mal, daß in dem ritualen Dienst durch den praktischen Accent ein Unterschied gemacht wird. Diese Sabbathrede des Jeremia ist der Vorgänger der neuen Tempelordnung des Ezechiel (c. 40 ff.).*) Auf diese Einleitung folgt der Angriff auf die Priester c. 18. Die Leichtigkeit, mit welcher der Töpfer auf seiner Scheibe ein Gefäß so oder anders gestaltet, ist ihm

*) Von der Kritik für unecht erklärt, weil sie, obwohl die Sprache für rein jeremianisch gilt, doch den Geist zu zeremoniell fand! Das Gegenteil ist die Wahrheit.

ein Gleichnis der Allmacht Gottes, in dessen Hand das Geschick seines Volkes liegt. Sie verlassen sich auf ihre Priester, denen Gesetzesbelehrung (Thora) nicht ausgehen werde, sowenig als Rat den Weisen oder das Gotteswort den Propheten. »Unterlässet auch der Schnee Libanons vom Felsen auf die Felder zu fließen (l. mizzuph ʿal sadai) oder versiegen die verborgenen, kühlen, rieselnden (Quell-) Wasser?« (18, 14 hinter 18, 18 zu stellen), so tröstet sich das sich auf den alten legitimen Kultus stützende Volk. Der Prophet weiß es aber nur zu gut, daß eben dieser Wahn, daß es mit dem äußern Dienst gethan sei, sein Volk auf dem alten Pfade zu Fall gebracht hat. Was im Thale Ben-Hinnom geschehen ist, wo sie dem Baal zu Ehren in ihrer Superstition ihre Kinder mit Feuer verbrannt haben, zeigt genugsam ihren greulichen Götzendienst. Darum wird der Krug, den Jeremia ins Thal Ben-Hinnom gebracht hat, von ihm symbolischer Weise zerbrochen, zum Zeichen, daß Jerusalem wie Tophet, ein verfluchter verunreinigter Ort werden solle. Daß er aber die Priester hier sonderlich im Auge hat, zeigt das über Paschur den Priester, ergehende Gericht, dem er den Tod in Babel voraussagt, wie Jesaia einst das Gericht über Jerusalem an dem über Sebna und Eljakim ergehenden illustriert hat.

Mit dem Bericht über die Verstoßung aus seinem priesterlichen Erbe hat dieser Teil begonnen, mit einer Verwünschung seines Standesgenossen Paschur geschlossen. Wie in der Mitte, als seine Fürbitte sich als nutzlos erweist, der Weheruf über seine Geburt, der Ringkampf seines natürlichen Menschen mit Gott stand, so auch am Schluß. Widersinnig mußte es ihm ja sein, über sein Eigentum und Priesteramt das Urteil fällen zu müssen. Dies ist es, was in der Verfluchung seiner Geburt 20, 14 zu Tage tritt: von dem Urteil über den Gottesdienst des Volkes fühlt er sich selbst getroffen. Ist aber dies richtig, dann kann man diese Selbstverfluchung nur zusammen mit dem Bekenntnis seines Vertrauens zu Gott verstehen: »der Herr ist mit mir wie ein starker Held, darum werden meine Verfolger zu Falle kommen« (20, 11). So ist denn auch das starke: »du hast mich zum Narren gemacht, Herr, und ich ließ mich narren, du hast mich gefaßt und wardst meiner mächtig, zum Gelächter bin ich geworden alle Tage, jedermann spottet meiner« (20, 7) von seiner äußern Lage und Stellung zu verstehen: aber nicht, daß dieser Zwiespalt zwischen seinem äußern und innern Leben erwacht, ist das Bedeutsame dieser Vorgänge, sondern daß der innere geistliche Mensch des Glaubens sich trotz des Gefühls des

maligen Feinde seines Volkes, daß sie sich zu seinem Namen bekehren und inmitten seines Volkes an seinem Segen Teil haben.*)

C. 13, 1—16, 20 enthalten den innersten Kern des Buches. Nachdem Gott durch sein Wort mit seinem Volke gehandelt hat, wendet er sich am Ende an den Träger des Wortes selbst mit der Forderung: bekehre dich! Der Prophet, der dies seinem Volke zugerufen, erkennt zuletzt, daß dies göttliche Wort nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen wirkt. Die Reformation, die Rückkehr zum Zeichen des Anfangs, liegt in der Besinnung auf das Soll des eigenen Gewissens: das bildet dann die Grundlage, auf welcher die Gemeinde des neuen Bundes sich erbaut.

Die Worte 15, 10—21 haben ihres Gleichen nicht im Alten Te- Testament. Sie zeigen einen Propheten Gottes im Kampf mit seinem Auftraggeber. Wir sehen in die Anfechtung hinein, die den Propheten bis zum äußersten treibt: »du bist mir zu einem trügerischen Bach geworden« ruft er seinem Gotte entgegen 15, 18, und ist doch kein Lästerer des Heiligen. Denn daß er seinen Seelenkampf ins Gotteswort fassen kann, bedeutet ja schon den Sieg über seine Zweifel — und die Verzweiflung hat Raum zusammen mit der Lust am Gottesworte (15, 16: »ich verschlang sie«). Aber er steht allein, preisgegeben dem Fluche der Menschen, unmutsvoll. Da wird ihm die Weisung: »wenn du umkehren wirst, so will ich dich umkehren machen ('im taschub, wa'aschibcha V. 19), vor mir sollst du stehen, und wenn du hervorgehen lassen wirst Köstliches, nicht Unreines, sollst du wie mein Mund werden« (15, 19). Dadurch wird der Prophet zur uneinnehmbaren Festung werden, zu welcher sich auch seine Feinde hilfesuchend wenden sollen. Die Weissagung schlägt hier nach innen. Der Kampf seines Lebens erscheint als der ins Subjektive übersetzte Kampf seines Volkes (V. 13 f. ist darum gar nicht zu entbehren). Es gilt im Dienste des Gotteswortes auf alles Äußere verzichten lernen, damit es zur heiligenden Kraft des inneren Lebens werden könne. Wir stehen am tiefsten Punkte des Alten Bundes: Gottes Wort erscheint als die Perle, ruhend

*) Es verlohnt sich nicht, auf die sonderbaren Misdeutungen dieses Stückes einzugehen, das in hervorragender Weise in die Art der prophetischen Gedankengänge, die aus dem persönlichen in das nationale Gebiet hinübergleiten, einen Einblick gewährt. Der Grundfehler der bisherigen Auslegung beruht auf der Verkennung des Zusammenhangs von 11, 18—12, 6 mit 12, 7—17. Das Erlebnis gehört der ersten Zeit seines Auftretens an, wohl auch die Konzeption. Es ist an die Spitze der zweiten Reihe gestellt, weil es die Verwerfung des Volkes zum Ausgangspunkte nimmt.

in der Schale der freien inneren von aller Weltbeziehung gelösten Persönlichkeit. Ist dies nun der Sinn jener Worte, dann begreift sich auch ihre Stellung als Mittelpunkt des Abschnitts 13, 1—16, 20. Der von dem Propheten in einer Felsenritze am Euphrat versteckte und dort verdorbene Gürtel soll ebenso wie der Hinweis auf den gefüllten Weinkrug, der die geistige Umnachtung des Volkes und seiner Leiter symbolisch darstellt, die unabwendbare innere Verderbnis des Volkes zum Ausdruck bringen: so wenig ein Mohr seine Haut wandelt, oder der Panther seine Flecken, so wenig kann Israel sich ändern. Darum nutzt auch weder die eigene Bitte des Volkes, noch die Fürbitte des Propheten etwas. Gott ist des Erbarmens müde geworden. In diese prinzipielle Verwerfung hineingestellt, ist der besprochene Passus 15, 10—21 allerdings der entscheidende Wendepunkt: der an seinem Gott irre gewordene Prophet, verworfen von seinem Volke, bedeutet, daß in der bedingungslosen Hingabe an Gottes Wort allein die Rettung für das Volk liegt. So soll auch der Prophet auf alle Teilnahme an dem Leid und der Freude dieses Volkes verzichten: er soll ganz auf Gottes Wort gestellt sein. Dann aber werden auch für das Volk wieder Tage anbrechen, wo sein Gott genannt wird »Jahwe, der sein Volk aus dem Nordland und all den Ländern, wohin er sie verstoßen hatte, zurückgeführt hat« und wo die Völker von der Erde Enden kommen und erkennen, daß Jahwe allein Gott ist.*)

In einem Epilog, der sich zu 11, 18—16, 20 verhält, wie 10, 1—16 zu c. 2—9 wird die Summe aus dem vorigen gezogen. Judas Sünde steht eingegraben auf der Tafel ihres Herzens wie auf den Hörnern des Altars, d. h. die Religion ist ebenso wie die Religiosität verderbt. Drum giebt Gott den Ort seiner Offenbarung, Zion, hin um ihre Sünde. Aber dies muß dazu dienen, die letzten Gründe des menschlichen und göttlichen Thuns bloß zu legen. Der lebendige Glaube an Gott allein entscheidet über den Segen: der Gottvertrauende ist, wie mit den Worten des 1. Psalms gesagt wird, wie ein Baum am Wasserquell, der sich vor der Hitze nicht fürchtet (um dieses Moment ist 17, 8 reicher als Psalm 1); wer sich auf Menschen verläßt, ist verflucht. So legt

*) Die Verheißung der Wiederherstellung 16, 14 f., 18, 21 ff. wird man nur dann für interpoliert halten können, wenn man ihren Zusammenhang mit 15, 10 ff. übersieht: die Hinkehr der Völker zu Israel ist 15, 19 vorgebildet. Das scheinbare Nachschleppen der Drohung (16, 16 ff.) ist eine jeremianische Eigentümlichkeit (vgl. 3, 19 ff., 5, 19 ff., 10, 17 ff.).

Gott auch in seinem Handeln mit den Menschen das tückische und schwache Herz bloß, und vergilt jedem nach seinem Wandel, und erweist den Unredlichen am Ende als Toren. Auf dieser Höhe erscheint Gott selbst als Thron der Herrlichkeit, als Stätte des Heiligtums (Ps. 90, 1). Die Hülle sinkt, die sinnliche Vermittelung für sein Walten in Israel hört auf, nur sein heilsames, lebendiges, persönliches Wort bleibt. Wachen werde er darüber, hatte er dem Propheten zu Beginn verheißen. Darum kann er diese gewaltigen Sätze schließen mit einem Gebete wider die, welche sein Wort verspotten und den Propheten verfolgen.

Diese Sätze bilden keine »Fragmentenreihe«: sie sind ein Beweis dafür, mit welcher Sicherheit die Prophetie an der Verinnerlichung der Religion gearbeitet hat, sie sind mit dem Blute des Volkes und seiner göttlichen Weiser geschrieben und darum etwas sehr andres als die blassen Abstraktionen einsamer Denker. Aber man würde sehr irren, wollte man mit solcher innerlich weiten, geistig freien Anschauung etwa den Anschluß an die nationalen Formen des religiösen Gemeinlebens für unverträglich halten. Derselbe Jeremia, der 17, 12 f. Gott selbst mit der Stätte des Heiligtums zusammenfallen läßt, hat c. 17, 19 ff. die genaue Beobachtung des Sabbaths zur Bedingung für den Eintritt der Heilszeit erklärt.

Der Schluß dieses von 11, 15—20, 18 reichenden Abschnitts, 17, 19—20, 18, stellt sich durch die Worte 20, 7—18, welche an 15, 10—21 erinnern, wie dadurch, daß Jeremias Thun selbst den Mittelpunkt bildet, zu den beiden vorhergehenden Abteilungen. Es handelt sich hier um das Schicksal des Kultus. An dem Thor der Kinder des Volkes stehend, schärft er nachdrücklich die Haltung des alten Sabbathsgebotes ein; wir würden sagen, die soziale Bedeutung des Kultus, wodurch sich das Volk als Gemeinde der Freien zu fühlen vermochte, ist es, die er in den Vordergrund stellt: wie stimmt das so ganz überein mit seiner Stellung zu dem Zeremoniendienst! Es ist das erste Mal, daß in dem ritualen Dienst durch den praktischen Accent ein Unterschied gemacht wird. Diese Sabbathrede des Jeremia ist der Vorgänger der neuen Tempelordnung des Ezechiel (c. 40 ff.).*) Auf diese Einleitung folgt der Angriff auf die Priester c. 18. Die Leichtigkeit, mit welcher der Töpfer auf seiner Scheibe ein Gefäß so oder anders gestaltet, ist ihm

*) Von der Kritik für unecht erklärt, weil sie, obwohl die Sprache für rein jeremianisch gilt, doch den Geist zu zeremoniell fand! Das Gegenteil ist die Wahrheit.

ein Gleichnis der Allmacht Gottes, in dessen Hand das Geschick seines Volkes liegt. Sie verlassen sich auf ihre Priester, denen Gesetzesbelehrung (Thora) nicht ausgehen werde, sowenig als Rat den Weisen oder das Gotteswort den Propheten. »Unterlässet auch der Schnee Libanons vom Felsen auf die Felder zu fließen (l. mizzuph ʿal sadai) oder versiegen die verborgenen, kühlen, rieselnden (Quell-) Wasser?« (18, 14 hinter 18, 18 zu stellen), so tröstet sich das sich auf den alten legitimen Kultus stützende Volk. Der Prophet weiß es aber nur zu gut, daß eben dieser Wahn, daß es mit dem äußern Dienst gethan sei, sein Volk auf dem alten Pfade zu Fall gebracht hat. Was im Thale Ben-Hinnom geschehen ist, wo sie dem Baal zu Ehren in ihrer Superstition ihre Kinder mit Feuer verbrannt haben, zeigt genugsam ihren greulichen Götzendienst. Darum wird der Krug, den Jeremia ins Thal Ben-Hinnom gebracht hat, von ihm symbolischer Weise zerbrochen, zum Zeichen, daß Jerusalem wie Tophet, ein verfluchter verunreinigter Ort werden solle. Daß er aber die Priester hier sonderlich im Auge hat, zeigt das über Paschur den Priester, ergehende Gericht, dem er den Tod in Babel voraussagt, wie Jesaia einst das Gericht über Jerusalem an dem über Sebna und Eljakim ergehenden illustriert hat.

Mit dem Bericht über die Verstoßung aus seinem priesterlichen Erbe hat dieser Teil begonnen, mit einer Verwünschung seines Standesgenossen Paschur geschlossen. Wie in der Mitte, als seine Fürbitte sich als nutzlos erweist, der Weheruf über seine Geburt, der Ringkampf seines natürlichen Menschen mit Gott stand, so auch am Schluß. Widersinnig mußte es ihm ja sein, über sein Eigentum und Priesteramt das Urteil fällen zu müssen. Dies ist es, was in der Verfluchung seiner Geburt 20, 14 zu Tage tritt: von dem Urteil über den Gottesdienst des Volkes fühlt er sich selbst getroffen. Ist aber dies richtig, dann kann man diese Selbstverfluchung nur zusammen mit dem Bekenntnis seines Vertrauens zu Gott verstehen: »der Herr ist mit mir wie ein starker Held, darum werden meine Verfolger zu Falle kommen« (20, 11). So ist denn auch das starke: »du hast mich zum Narren gemacht, Herr, und ich ließ mich narren, du hast mich gefaßt und wardst meiner mächtig, zum Gelächter bin ich geworden alle Tage, jedermann spottet meiner« (20, 7) von seiner äußern Lage und Stellung zu verstehen: aber nicht, daß dieser Zwiespalt zwischen seinem äußern und innern Leben erwacht, ist das Bedeutsame dieser Vorgänge, sondern daß der innere geistliche Mensch des Glaubens sich trotz des Gefühls des

Widerspruchs festhält, das ist die Wirkung der äußerlich zersetzenden doch in Wahrheit aufbauenden Thätigkeit des Gotteswortes.

21, 1—25, 38 enthalten das Gericht über Königtum, Prophetentum und die Völkerwelt: nur einmal blitzt die Verheißung wieder auf: 23, 5 ff., aber nur, um gleich der Gerichtsandrohung Platz zu machen. Das davidische Königtum hat der Gerechtigkeit nicht gedient, so soll es denn in dem von Jesaia geweissagten gerechten Sproß aus Davids Hause seinen Meister finden, denn er wird heißen Jahwe zidkenu, »der Herr ist unsere Gerechtigkeit«. Das ist die jeremianische Form des Immanuel des Jesaia. Der welcher dem Volke die Gemeinschaft seines Gottes verbürgt, ist nun zum Mittler der Gerechtigkeit geworden. Unleugbar ist hier diese innerliche Form der Gerechtigkeit gemeint, denn das äußere Heil wird ja 23, 8 noch besonders hervorgehoben. Das sündig gewordene Volk erwartet von jenem Davididen nicht blos, daß er Recht schaffe im Rechtsstreit, sondern auch, daß er Gottes — innerliche — Gerechtigkeit dem Herzen nahe bringe, sodaß also auch die erneuerte Stadt mit demselben Namen Jahwe zidkenu nun genannt werden kann. Darum wird auch den Propheten, welche ihres Herzens Gefühle als Gottes Weissagung ausgegeben haben, keine Verheißung gegenübergestellt, als der Hinweis, daß Gott nicht blos ein Gott der Nähe sei, der den Propheten durch Traumoffenbarung nahe sei, sondern ein Gott der Ferne, d. h. der der Weite: Gott ist ein Geist, der über allem Raum und Räumlichem erhaben ist, wie Jeremia sagt, darum redet er vor allem durch sein Wort, und grade darum ist es mächtig, dem Feuer und dem Hammer, der Felsen zerschmeißt, zu vergleichen, es hat Teil an der Allmacht des Schöpfergottes; und nicht als drückende Last (Massa) erscheint es mehr, sondern als Ausdruck des freien Verkehrs zwischen Gott und den Menschen — als Antwort auf eine Frage oder als eine Anrede an den Menschen.

Wie entspricht doch diese Entschränkung von allem äußerlichen Wesen der erhabenen Anschauung Gottes, die in Jeremia lebendig ist! Gott heißt ein Gott, der ferne ist, um ihn der greifbaren Nähe der Brot- und Butterpropheten zu entrücken — der modernen Kritik ist es vorbehalten geblieben, die Ferne Gottes, als judaistisch, in 23, 23 bestritten, dagegen die Nähe Gottes als altisraelitisch, behauptet werden zu lassen — und ein Gott der persönlichen Gemeinschaft, um neben der größten, äußeren Allgemeinheit die lebendigste Innerlichkeit zugleich festzuhalten.

Nach diesem Gericht über das Volk und seine Leiter und das Land erfolgt nun, nachdem zuvor die mit Jechonja Exilierten, im Unterschied von den Zurückgebliebenen oder Flüchtlingen, als der Same der Zukunft, deren Wiederherstellung verheißen wird, bezeichnet sind — sie sind die willigen, gehorsam und einsichtig gewordenen — die letzte Entscheidung, das Gericht durch die Völkerwelt und wieder über die Völkerwelt (24, 25). Hier sieht man, wie sich das Gericht über Israel zu der allgemeinen Weltkatastrophe entwickelt. Weil sie Gott zum Zorn gereizt haben, durch ihre Missethaten, ruft Er alle Völker des Nordens herbei über dies Land und Volk: doch nach 70 Jahren trifft auch Babel das Gericht. In einer zweiten Wende erscheint das Zorngericht über Jerusalem und Juda als ein Teil des Gerichts über alle Völker zwischen Babel und Ägypten (25, 15—26); aber noch weiter schlägt der Prophet seinen Kreis 25, 27 ff.: vom Himmel herab zieht Jahwe aus zum Gericht über alles Fleisch: die Frevler giebt er dem Schwerte preis (V. 31 f.). Ueber dieser Allgemeinheit des Weltgerichtes, von dem das Gericht über Israel nur ein Teil ist, liegt aber schon der Widerschein der Allgemeinheit des Heils. Droht das Gericht allem Fleisch, dann wird auch der Gottesgeist sich in seiner lebenweckenden Art erweisen müssen, nicht an Israel allein, sondern auch an allem Fleisch — und das ist der Sinn von c. 30. 31.

Daß man auf die, nicht anders als unbegreiflich zu nennende, Idee gekommen ist, die beiden Kapitel 30 und 31 dem Jeremia abzusprechen, hängt wesentlich mit dem Mißverständnis der Kapitel 11—25 zusammen. In diesen Kapiteln ist der Übergang zu dem Israel κατὰ πνεῦμα vorbereitet, auf welches die Prophetie hinauswill. Vergegenwärtigt man sich die vorherliegenden messianischen Momente, so findet man in c. 30 f. kaum noch eines, das nicht vorher schon berührt wäre. Daß schließlich Ephraim und Juda zusammen zurückkehren sollten, daß Gott mit ihrem Lande es nicht garaus machen werde, und daß er an seinem Erbteil festhalten werde, wenn er auch den Bund und seine Ordnung selbst ändern werde, das stand bereits in den ersten Kapiteln (2, 1—11, 17) zu lesen. Daß die Feinde Judas an ihm zu Falle kommen würden, dann aber die Wege des besiegten und hergestellten Volkes lernen würden, daß sie an der wunderbaren Zurückführung des Volkes durch den lebendigen Gott erkennen würden, daß ihrer — der Heiden — Väter früherer Glaube lauter Lüge gewesen, daß die neue Bundesordnung auf der inneren Bekehrung des Herzens, wo die Wahrheit allein einen sicheren Ort hat, ruhe, und daß Gottes Wort sich durch

den Untergang der alten Anbetungsstätte hindurch als die Allen gleich nahe, geistige Lebenskraft erweise, das war der Inhalt des zweiten Abschnittes gewesen (11, 18—20, 18). Daß in der neuen, auf den Zusammenbruch der alten folgenden Ordnung der Dinge der gerechte Sproß aus dem Hause Davids, der Mittelsmann sein werde, welcher der Gerechtigkeit Gottes Bahn machen werde, daß Gottes Wort die Frucht und Inhalt der persönlichen, geistigen Lebensgemeinschaft mit dem Menschen bilden werde, Gericht über das zu läuternde Volk aber nur einen Teil des allgemeinen, über die Welt als solche, ergehenden Gottesgerichts darstellen, das hatte den Inhalt der letzten Reden ausgemacht (21, 1—25, 38). Man hat wirklich keinen Grund, von Gedankenarmut bei Jeremia zu sprechen. In sicherem Fortschritte erstehen die Lineamente des neuen Bundes vor unseren Augen, einer Ordnung, die eben so sehr von dem Geiste Gottes durchdrungen sein wird, wie sie sich an die praktischen Lebensordnungen des alten Bundes anschließen wird (17, 19—27).

Was nun c. 30. 31 steht, ist nichts anderes als eine Zusammenfassung der in den früheren Reden versprengt vorkommenden, einzelnen Verheißungen. An dem anschaulich als bereits gegenwärtig geschauten Tage des Herrn wird das Joch Jakobs zerbrochen werden und er nicht mehr einer fremden Macht, sondern seinem Gotte und seinem König David dienen. Das Volk wird nach der Zeit seiner Züchtigung wieder heimkehren und im Frieden wohnen. Die schwere Strafe hat das Volk getroffen wegen seiner schweren Sünde, doch sollen schließlich seine Plünderer geplündert und seine Wunden geheilt werden, und Freude und Wonne wiederkehren zu ihrer alten Stätte. Die Gemeinde Jakobs wird festgegründet sein und ihr starker Herrscher darf priesterlich Gott nahen: »Und Ihr sollt dann mein Volk sein und ich will Euer Gott sein« (30, 22).

In diesem Kapitel ist Juda und Israel als Ein Volk zusammengenommen (V. 3 f.). In c. 31 ergeht die Weissagung an die einzelnen Teile: Ephraim wird nach der immerwährenden Liebe Gottes wieder aufgebaut und findet in Zion seinen geistigen Mittelpunkt. Der, welcher ehedem der Erlauchte unter seinen Brüdern hieß (Gen. 49, 26), zieht nun als Völkerhaupt mit all seinen Elenden zu seinem Vater zurück, als erstgeborener (V. 9) Liebling (V. 20) Gottes, seines Vaters, und wie seine Priester sich am Fette der Opfer laben werden, so sättigt sich dann das Volk an den Gaben der Güte seines Gottes. Und diese Güte

ist, wie es dann in echt jeremianischer Weise, die scheinbar auf bereits Erledigtes zurückgreift, um einen angeschlagenen Ton recht voll und vertieft wieder zu bringen, heißt, nichts anderes als Gottes sündenvergebende Barmherzigkeit. Das gezüchtigte Ephraim erkennt seine Sünde; Gottes Gnade ist aber zu brünstig, als daß sie sich nicht ihres Lieblings erbarmen sollte. Ihr Zug heimwärts ist ein Hochzeitszug: das Weib, die Braut, kommt und zieht ihrem Manne, Gott, den sie liebewerbend umkreist, entgegen (V. 22). So wird auch Juda getröstet: es soll zur Aue der Gerechtigkeit, zum heiligen Berge werden und ein Gefühl der Erquickung durchrieselt das hergestellte Volk, wie es der Verschmachtende nach tiefem erquickendem Schlaf am Morgen beim Erwachen erfährt. Neues Leben sprießt auf den Fluren und nicht mehr wird es heißen: »die Väter aßen Herlinge, den Kindern wurden die Zähne davon stumpf«, sondern Jeder büßt nur für die eigene Schuld. An die Stelle des alten, gebrochenen Bundes tritt der neue, indem Gott sein Gesetz in die Innerlichkeit des Herzens schreibt, sodaß Alle Gott gleichermaßen erkennen und nicht mehr der Belehrung darüber bedürfen: dieses neuen Bundes Grundlage und Inhalt ist die Vergebung der Sünden. Ewig wird er dauern, und Jerusalem, das ehedem durch Götzenopfer verunreinigte und verwüstete, soll als heiliger Ort der inneren und äußeren Verwüstung gänzlich entnommen sein.*)

*) Es ist im Grunde verlorene Mühe, eine Verständigung mit der Kritik zu suchen, welche c. 30. 31 in die nachexilische Zeit setzen möchte. Ihre Gründe beruhen auf einer Auffassung von der Prophetie, welche der ganzen bisherigen Erörterung widerspricht. Dem gegenüber verschwinden die Einzelgründe: sie sind übrigens, wie Smend sie aufführt (atl. Theol. S. 239 ff.), schwach genug; denn 1) wird c. 30 nicht Juda angeredet, sondern das Gesamtvolk, als dessen Heiligtum Zion erscheint. 2) Die Zerstörung Jerusalems erscheint als Thatsache der Vergangenheit: c. 30, 18; 31, 40 vgl. 30, 16; 31, 24, aber nicht vom Standpunkt des Propheten, sondern vom Standpunkt der geschauten Wiederherstellung aus. Das Gleiche gilt von der Stiftung des Neuen Bundes; der Alte hat faktisch aufgehört mit dem Abfall des Volkes, nicht erst mit der Zerstörung Jerusalems. 3) Ob der Tag des Herrn in naher Zukunft liege, ist aus den Worten 30, 4 ff. nicht zu erschließen. Sie schildern ihn so anschaulich, als wäre der Seher schon mitten drin. 4) Daß der Tag des Herrn ein Tag der Abrechnung mit den Heiden sei, soll unjeremianisch sein. Aber was meint dann 12, 7 ff. und c. 25? Auch die Gründe von Giesebrecht gegen c. 30 (B. Jer. 160 ff., 265 ff.) bessern die Lage der Kritik nicht. Sie sind wesentlich literarisch; so daß Anklänge an Deuterojesaia für Entlehnungen gelten müssen. Und was soll die Interpolation bezwecken? „Es soll dem folgenden Kapitel, das sich seinem größten Teile nach mit der Zurückführung Nordisraels beschäftigt, ein Gegengewicht gegeben werden.“ Es ist aber nur von Jakob die Rede, also von Gesamtisrael.

In diesem Zukunftsgemälde, das wie aus den angehängten Kapiteln 32—35 hervorgeht, angesichts der Belagerung durch die Chaldäer entworfen ist, begegnet mancherlei, das scheinbar unausgeglichen ist, doch sind die Grundlinien festbestimmt. Es ist individualistisch gehalten: der neue Bund weist dem Einzelnen die Verantwortung allein zu, die Persönlichkeit erscheint auf sich selbst gestellt, aber zugleich wäre es für jeden Israeliten undenkbar, diese Persönlichkeit ohne festen Zusammenschluß zu einer Gemeinschaft sich auch nur vorzustellen. So tritt dann zugleich die Anschauung der Gemeinde des Volkes (ʿadatho 30, 20) wieder hervor; es ist die religiöse Gemeinde, die sich in ihrem ganzen Lebensverhalten durch das Verhältnis zu Gott bestimmt weiß. Es wird bezeichnender Weise auf die Tage der Urzeit hingewiesen (l. c.). Die politische, nationale Gemeinde hatte ihr Werk vollbracht. Sie hat in der äußeren und inneren Dialektik der Geschichte den eigentlichen Kern dieses Volkes blosgelegt, und nun erscheint es wieder als das, was es zu Beginn gewesen war, als eine religiöse Organisation. Aber wie verschieden ist doch dies Ideal auch wieder! Anfangs, wie wir sehen werden, grade auch im »Priestercodex«, hat diese »Gemeinde« den Zweck, das Recht zu finden, nun schließt sie sich um die Idee der subjektiven Gerechtigkeit zusammen — ein ganzes Jahrtausend trennen diese beiden geschichtlichen Größen, die jetzt wieder in einandergerückt werden.

Diese Gemeinde besteht aus solchen, die von Gott gelehrt sind, die also in der Innerlichkeit des Herzens Offenbarungen Gottes empfangen. In der That hat das Prophetenamt in diesem Kreise keine Stelle, doch aber ist dieser neue Bund eine ewige Ordnung Gottes, also mit zwingender, bestimmender Gewalt: und seinen Grund bildet, im Gegensatz zu der ersten Bundschließung am Sinai, die nicht äußerlich sondern innerlich erfahrene Vergebung der Sünden. In dieser Analogie ist es begründet, daß die Vergebung der Sünden sich nicht auf die in der Vergangenheit liegende Schuld bezieht, sondern daß sie das eigentliche geistige Lebenselement, die je und je sich wiederholende Erfahrung der Teilnehmer dieses Bundes bildet. Als dieser Bundes-Mittler erscheint darum David; er ist der König, welcher vor Gott treten, ihm als Priester nahen darf: 30, 21, also er ist Priester und König zugleich. In der weiteren Ausführung dieser Verheißung, die allerdings in LXX fehlt, 33, 14 ff., wird ausdrücklich dies als ewige Dauer der davidischen Dynastie erklärt und dazu die ewige Dauer des levitischen Priestertums in Parallele gestellt. Ist dies ein späterer Zusatz? So wird man dann

nicht urteilen, wenn man erwägt, daß Jeremia keineswegs alle kultischen Lebensäußerungen von der Gemeinde des neuen Bundes fern gehalten wissen will. So versteht sich allein 17, 19 ff. und 31, 38 ff., nur daß diese Lebensäußerungen nun nichts anderes sein können, als Zeichen der gottgewirkten Glaubensinnerlichkeit: damit kommen sie faktisch in zweiter Linie zu stehen, werden transitorisch, wie das levitische Priestertum auch, dessen leitende Stellung damit durchbrochen ist, daß dem König David die priesterliche Vertretung des Volkes vor Gott zugewiesen ist. Daß dieser König David (der andere David) ein einzelner ist: (30, 9), geht aus der Schilderung 30, 21 hervor, wo er als der gewaltige Fürst seines Volkes erscheint. Dann aber muß die legitime Succession des Davidshauses: (33, 14 ff.) allerdings wie die des Priestertums Levis auch nur als sekundäres Moment gelten.

Daß diese Bestimmungen in sich ausgeglichen sind, kann man nicht sagen, sie weisen auf eine weitere Entwickelung hin, die ihnen auch zu Teil geworden ist. Der ganze scheinbare Widerspruch dieser Reihe tritt dann am Schlusse noch einmal heraus: diese Gemeinde der gottgetriebenen, geisterregten Gemeinde der Gerechten ist gebunden an den nun ganz und gar heilig und gerecht gewordenen Ort Jerusalem: 31, 38 ff. Aber wenn dieses selbe Jerusalem 33, 16 wieder mit demselben Namen genannt wird, wie 23, 6 der Sproß aus Davids Hause: Jahwe Zidkenu — Gott ist unsere Gerechtigkeit — dann schwindet wieder der Schein, als könnte es sich hier um eine dingliche Heiligkeit handeln. Die Gemeinde Gottes in der Endzeit ist ganz und durch und durch Geist und Leben, gebunden an seinen gottgesandten Führer, das ist das wesentliche dieses Zukunftsbildes. Das scheinbar ungelöste Zusammen von Innerem und Äußerem in diesem jeremianischen Idealbild ist von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis von Ezechiel c. 40 ff.

Aber ein Zug fehlt noch in dem Bilde von der neuen Gemeinde des Heils bei Jeremia, das Verhältnis zur Völkerwelt. In den ersten Kapiteln hat er z. B. 3, 11 ff., 12, 14 ff. unzweifelhaft von dem Anteil des Völkertums an dem Heile Israels geweissagt. 25, 15 ff. ist davon nicht mehr die Rede, nur von dem allgemeinen Weltgericht über das Völkertum. Nur zweimal wird in den beiden letzterwähnten Kapiteln an die Völkerwelt erinnert: 31, 10 (vgl. V. 7); aber da sollen die Völker und Inseln in der Ferne nur Zeugen sein dessen, was Gott an seinem Volke zu thun vorhat: nach 30, 11 ergeht über sie selbst, unter welche Israel zerstreut ward, das Gericht. Das Heil selbst, wie es geschildert

wird, ist ganz auf Israel beschränkt. Es liegt nahe genug sich zu denken, wie bei der herannahenden Katastrophe der Prophet sein Auge ausschließlich auf sein Volk gerichtet hat. Und so scheint die neuerdings Verbreitung gewinnende Annahme, daß die Weissagungen über die fremden Völker Kap. 46—51 dem Jeremia abzusprechen seien, ein günstiges Vorurteil für sich zu erwecken. Dasselbe beruht dennoch auf Schein. Nur wenn die Schlußweissagung über Babel gestrichen wird, verlieren sie ihre Stellung innerhalb des ganzen Weissagungscyclus des Jeremia. Aber daß die Weissagung über Babel gar nicht entbehrt werden kann, geht zur Genüge daraus hervor, daß ohne sie das Weltgericht, das nach c. 25 auch über Babel ergehen wird, ja nicht vollständig wäre.*) Überdies schließt sie sich enge zusammen mit dem Spruch über Ägypten, denn hier wie dort ist das Einzelgericht an das Weltgericht angeschlossen (51, 58; 46, 28); hier wie dort ist der Gegensatz ein religiöser: in Ägypten gilt der Kampf dem Amon, in Babel dem Bel. Das ist überhaupt der Sinn dieser einzelnen Sprüche über Ägypten, Philistäa, Moab, Ammon, Edom, Damask, Kedar-Hazor, Elam: sie zeigen wie Babel als der gottgeordnete Vollzieher des Gerichts erscheint. Es ist der Hammer der ganzen Welt. Zuletzt wird der Hammer zum Amboß. Völker aus dem Norden, Armenien, Medien, Aschkenas werden gegen Babel aufgeboten, das die gefangenen Kinder Israel und Juda entlassen muß. Es zeigt sich, daß der Heiden Arbeit verloren ist.

Sehr auffallend bleibt es immerhin, daß bei Ägypten, Moab, Ammon, Elam — bei den ersten beiden fehlt die Angabe in LXX — eine Restitution dieser Völker angedeutet wird. Es ist immerhin ein Zeichen, daß das Heil über die Grenzen Israels sich erstrecken wird. Aber die Dinge waren freilich nicht darnach angethan, den Universalismus des Jonabuches jetzt zu betonen, oder auch nur in der Weise des Jesaia Zion als den Ort des Festmahls für alle Völker zu schildern. Man erkennt auch hier das Fortrücken der Weissagung in der Konzentration des Heilsgedankens auf Israel. In c. 30. 31 liegt der Schwerpunkt der Weissagung des Jeremia. Weiß Israel sich als Träger des Heils der Welt, so kann es dies doch erst im Vollmaß sein, wenn das Gericht, das ihm zu Teil wurde, auch sich über das Heidentum erstreckt haben wird. Der im Vergleich zur früheren Gestalt der Weis-

*) Einer der Hauptgründe gegen die Ächtheit von c. 50 f., die zeitliche Unbestimmtheit, ist, recht betrachtet, eine Instanz für dieselbe; die 70 Jahre (25, 11) gelten doch in erster Linie für Israel.

sagung schärfer hervortretende Gegensatz zur Völkerwelt hat zuletzt doch dem Durchbruch des universellen Heilsgedankens dienen müssen; das zeigt der Jesaia des Exils.

Ganz ähnlich ist nun die innere Situation der beiden Weissagungsschriften des Joel und Obadja. Man hat sie an den Anfang und an das Ende der prophetischen Bewegung stellen wollen, und unleugbar hat die erste Datierung viel Bestechendes. Aber die Entwickelung des prophetischen Gedankens ist wie Amos und Hosea zeigen erst allmählich auf die Höhe der weltgeschichtlichen Betrachtung gestiegen: zu Beginn bewegt sich die Prophetie wesentlich um Israel und die inneren Gegensätze in seiner Mitte. Bei Joel und Obadja tritt uns aber der äußere Gegensatz zwischen Israel und dem Völkertum entgegen. Und sodann ist die Weissagung von der Erneuerung des Volkes durch den Geist Gottes erst als Resultat einer Reihe von Bußpredigten zu begreifen. Sie entspricht der Linie, welche die Weissagung bei Jeremia c. 30. 31 und Ezechiel c. 11, 19; 37, 26; 39, 29 innehält. Vor dem Exil stehen zu bleiben, gebietet die Rücksicht auf den nationalen, nicht ausschließlich religiösen Gegensatz zu dem Völkertum, der bei Joel wie Obadja durchschlägt. Beide Propheten sind Jeremias Zeitgenossen gewesen.

Freilich sehr ausgeprägt ist die religiöse Natur der Voraussetzungen, auf denen Joels Weissagung beruht, immerhin. In die allgemeine Erwartung des Tages des Herrn fällt Joels Wort, das in der Heuschreckenverwüstung einen Vorboten der Endkatastrophe erblicken lehrt. Von der Verwüstung des Landes wird auch der Tempeldienst getroffen — »aus ist's mit Speis- und Trankopfer«. Land und Tempel gehören zusammen wie Peripherie und Zentrum. Darum soll nun von Zion aus ein heiliges Fasten gehalten werden, alle Einwohner des Landes mit den Priestern sich im Tempel zu einer Betgemeinde vereinigen; und die Mahnung ergeht: »zerreißet Eure Herzen und nicht eure Kleider, und bekehret euch zu dem Herrn, eurem Gott!« Diese innere Herzenswendung ist eingetreten, so muß man aus 2, 18 schließen: denn nun ergeht, von der Schilderung der Zukunft allmählich in die der Gegenwart übergehend, die Verheißung von dem wieder einkehrenden Segen Gottes in dem Lande, der ein Unterpfand des Innewohnens Gottes in Israels Mitte sein wird.

Der Prophet verallgemeinert diese nahe Erfahrung zu dem Bilde der neuen Welt, die er kommen sieht: denn ist das Land von der Not erlöst, muß es auch sein Mittelpunkt, der Tempel, sein: ist das äußere

Leben der Natur seiner haltenden Fesseln entledigt in dem Segenszustande, dann muß auch das innere Leben des Volkes von allen Hemmnissen befreit werden. Das schildert c. 3 und 4: Gottes Wort ist dann nicht mehr Besitztum einzelner weniger, sondern der Geist, der weissagen macht, wird über alles Fleisch ausgegossen sein. Es handelt sich um Gründung eines neuen Israel. Darum sind auch die Zeichen dieser neuen Volksgründung dieselben wie die bei der ersten: Blut erscheint wie einst beim Auszug aus Ägypten, Feuer und Rauchsäulen wie beim Zug durch die Wüste, und Finsternis bei Tag und Nacht. Rettung ist aber für den, der den Namen des Herrn anruft, auf Zion, wie bei den übrigen, welche der Herr berufen wird (3, 5). Die Gleichartigkeit der Entstehung der neuen und alten Gemeinde läßt bei der zweiten peleitha allerdings an die Entronnenen aus der Heidenwelt denken, das Gegenbild zu denen, welche damals sich an die Kinder Israel bei dem Auszuge anschlossen. Dann ist aber unter dem kol basar 3, 1 auch nichts andres gemeint als alle Menschen, welche sich als Fleisch dem Walten des Geistes Gottes unterstellen; denn unter kol basar ist immer ohne Beschränkung alles verstanden, was in der Stofflichkeit des natürlichen Daseins sein Wesen hat — selbst die Tierwelt kann darunter mitbefaßt sein (Gen. 6, 13), aber eine Beschränkung auf Ein Volk ist durch den Begriff ausgeschlossen. Also ein ungehindertes Leben des Geistes und Rettung durch den Glauben an den lebendigen Gott, das sind die Zeichen der Gemeinde des Heils. Nicht minder aber wird nun auch das Gericht über die gottfeindliche Völkerwelt aller Schranken entkleidet. Joel ist der erste, der für den allgemeinen Gedanken des Weltgerichts auch den allgemeinen Ausdruck giebt. Der Tag, welcher dem neuen Bundesvolk die durch Gottes Wort verbürgte Rettung giebt, bringt allen Völkern die Gerichtsentscheidung. Dem Rettungsberge Zion gegenüber stellt sich die Wahlstatt des Thales Josaphat, wo Jahwe über alles Völkertum Gerichtstag hält: ihre Sünde ist, daß sie sich an dem Gottesvolke, an dem Gottesheiligtum vergriffen haben. Es wird angedeutet, daß diese Wahlstatt auch die Wahlstatt für das Völkertum bedeute: man hört den Befehl: »kommt und stampft, denn die Kelter ist voll, die Kufen strömen über, denn ihre Bosheit ist groß,« man sieht die Scharen hinabströmen zur Entscheidung; dann aber sinkt der Vorhang, das Bild des Grauens zu verhüllen. Der Prophet schließt mit der Schilderung des geretteten Volkes, dessen Gott auf Zion wohnt; Jerusalem wird eine ganz heilige Stadt sein, das Land von Segen triefen,

selbst das unfruchtbare wüste Thal Sitthim, (Jos. 3, 1) wird von dem im Tempel entspringenden Quell bewässert, während Ägypten und Edom, die beiden Völker, welche Israels Leben am Anfang wie in der Gegenwart bedrohten, zur Wüstenei werden.

Es beruht auf einem sehr üblen Mißbrauch der Worte, wenn man die Schrift Joels hat zu den »Apokalypsen« rechnen wollen, ihr einen besonderen eschatologischen Charakter beimißt. Denn wenn doch darin liegen soll, daß diese Schrift von der Gegenwart absehe und nur in phantastischen Bildern von der Zukunft rede, so ist der Vorwurf nicht berechtigt. Joel fordert die Bekehrung des Herzens — wo fände sich in den »Apokalypsen« des Judentums ein Seitenstück zu dem Rufe: »zerreißt Eure Herzen und nicht Eure Kleider!« (2, 13)? — und giebt es eine Weissagung in Altisrael, in der zuletzt nicht die Grenzlinie zwischen der Gegenwart und der Zukunft sich verwischte? Von dem Tage des Herrn lehrt Joel, daß er auch für die Entronnenen durch das Gericht des Verderbens hindurch gehe, und daß die Heiden von der Rettung, die auf den Glauben gegründet ist, nicht ausgeschlossen sind (3, 4 f.). Die Gemeinde der Geretteten ist ihm eine Gemeinde von freien Trägern des Geistes und doch haben an der Heiligkeit auch die Dinge, auch das Land Teil. Zug um Zug lassen sich diese Sätze aus Jeremia belegen. Von demselben unterscheidet er sich wesentlich dadurch, daß seine Weissagung ganz und gar von dem prinzipiellen Gegensatz zu dem Völkertum durchdrungen ist. Er sieht seines Volkes Geschick sich in diesem Gegensatz und durch denselben hindurch vollenden, aber zugleich erkennt er den Grundstein des neuen geistgebornen Volkes gelegt, in dem sich die Anfangsgeschichte des alten Volkes wiederholt. Damit hatten die ersten Propheten begonnen; wie das Ende nun wirklich kam, leuchtete dem armen Volke die recht verstandene Geschichte der Vergangenheit in die Nacht seiner Zukunft hinein.

In die Zeit unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems führt das Drohwort Obadjas an Edom (V. 16). Er schließt das über Jerusalem ergangene Gericht, wie Jeremia (25, 18), an das allgemeine Gericht über die Völkerwelt, dem auch Edom trotz seiner Sicherheit und Klugheit nicht entrinnen werde. Aber diesem allgemeinen Einsturz gegenüber bekennt er seinen Glauben an das Heil in Zion, das dann natürlich nur das zukünftige sein kann, wo Israel als Vollstrecker der Gerichtsbefehle seines Gottes auch an Edom auftritt und die alten Landesgrenzen wieder einnimmt, geschützt von den »Rettern« — so unbestimmt ist hier

die Bezeichnung der irdischen Vermittler des Heils gehalten — und Jahwe seinem Könige.

Man hat in diesem Spruch, den man ohne Grund bei V. 9 in zwei um Jahrhunderte auseinander liegende Teile getrennt hat, sodaß 1—9 nur die ältere Drohung über Edom enthalten würde, — aber Drohung ohne Verheißung giebt es nun einmal nicht bei den Propheten Altisraels — einen ungezügelten Nationalhaß gefunden; richtiger nennt man ihn ein Zeichen des auch angesichts des Todes des Volkes ungebrochenen Glaubens an die Verheißungen seines Gottes.

Ezechiel ist der letzte in dieser Reihe, seine Weissagung bildet den systematischen Abschluß der letzten Propheten Altisraels. Nicht als wenn er das letzte Wort zu sagen hätte, sein Blick ist dazu zu sehr auf die unmittelbar drohende Zerstörung der Stadt gerichtet; nach ihm kommt noch ein anderer, der die ganze Reihe von Amos bis Ezechiel auf ihre kurze Summe bringt, der zweite Jesaia. Aber ehe das neue Israel in seinen wesentlichen Grundordnungen sich klar vor dem Blick der Seher hinstellen kann, muß das alte zu Grabe getragen sein: und der Totengräber des alten Volkes ist Ezechiel. Auch Jeremia hat das Wehe über das Volk gerufen; aber unmittelbar, nachdem er dessen Unverbesserlichkeit durch den Vergleich mit dem Panther, der seiner Flecken, und mit dem Mohr, der seiner Haut nicht ledig werden kann, ans Licht gestellt hat, fügt er hinzu: du wirst nicht rein werden, Jerusalem, nach wie lange noch? (13, 27 vgl. 18, 1 ff.). Ezechiel behauptet nicht blos, daß das Volk sich nicht bekehren könne, er beweist es auch aus der Analogie der Geschichte. Das hat ihn bei seinen Zeitgenossen, wie bei der modernen Kritik, unbeliebt gemacht. Als der Priester mit dem »lose umgehängten Prophetenmantel« wird er im Grunde gar nicht mehr zu Altisrael gerechnet. Er gilt als der eigentliche Begründer der hierarchischen Weltanschauung der Synagoge, und als der intellektuelle Urheber des »Priestercodex«, dessen Vorbild Ezechiel c. 40—48 war. Ihn leitete nicht wie die früheren Propheten die Idee der Gerechtigkeit, sondern die der Heiligkeit, sagt man. Seine Züge zeigen unverkennbare Ähnlichkeit mit dem modernen Phantasiebild der Orthodoxie! Darin liegt denn auch bereits ein — freilich ungewolltes — Urteil: das Bild des Propheten ist mit ganz modernen Farben gezeichnet. Er hat nicht die äußere Heiligkeit auf Kosten der — innern — Gerechtigkeit in den Mittelpunkt seiner Predigt gestellt, sondern gerade umgekehrt, die Heiligkeit zum leuchtenden Gewande der Gerechtigkeit

gemacht. Sein neues Jerusalem ist nicht der Anfänger der »Hierokratie« des Priestercodex, sondern steht zu ihm in Opposition, freilich nur in solcher, wie sie mit einem Propheten Israels verträglich ist.

Um dies einzusehen, muß man nur einen Kanon festhalten, der bei jedem anderen Schriftsteller sich von selbst versteht, aber grade bei Ezechiel nicht zur Anwendung gekommen ist: man darf ihn nicht aus der Rolle fallen lassen. Derselbe Prophet, der c. 1—11 geschrieben hat, hat auch 40—48 verfaßt: Eine Tendenz geht durch alle seine Weissagungen. Und diese Tendenz stellt ihn durchaus an die Seite des Jeremia, d. h. des geschichtlichen, nicht des kritisch zurechtgestutzten Jeremia, der nicht blos die Innerlichkeit der Gerechtigkeit und die persönliche Verantwortung des Einzelnen betont, sondern auch die alten vertieften Ordnungen des Volkes, den Sabbat, die Opfer, die Heiligkeit Jerusalems als notwendige Formen des neu erstandenen Volkslebens, wenn auch nicht als Organe des subjektiven religiösen Lebens, hat festgehalten wissen wollen. Das was nach modernem Maßstabe als inkonsequent sich darstellt, ist es damit noch nicht für das Denken der Propheten gewesen. Es kommt dazu, daß über den Sinn der für die ganze Stellung der Propheten maßgebenden Kapitel 40—48 noch keineswegs volle Klarheit herrscht. Die Streitfrage, ob sie ein religiös-politisches Programm oder eine heils- bezw. endgeschichtliche Weissagung enthalten, läßt sich nur aus dem Gesammtcharakter seines Weissagungsbuches heraus erledigen. Dafür ist wieder die schriftstellerische Eigenart Ezechiels von größter Wichtigkeit: sie ist bei ihm schärfer ausgeprägt als bei irgend einem Propheten des Alten Bundes.

Wenn Ezechiel eine Idee d. h. eine konkrete Einheit von Begriffen ausdrücken will, so nimmt er seine Zuflucht zu einem Bilde. Wenn er eine Reihe von geschichtlichen Vorgängen zusammenfassen will, so verdichtet sich ihm dieselbe zur Schilderung eines in einem Zeitraum sich abspielenden Zustands; innere Zustände der Gegenwart aber beschreibt er mit Hilfe der zurückliegenden Vergangenheit, die ihm bei seinem Volke nach ihren einzelnen und allgemeinen Beziehungen als Tabulatur für die Bezeichnung der Gegenwart gilt. Aus dieser Stellung der — mithin vollständig abgeschlossenen — Vergangenheit für seine Betrachtung der Gegenwart versteht sich auch, daß er die zukünftige Gestalt seines Volkes mit Hülfe der gegenwärtigen Lebensformen sich zur Vorstellung bringt. Man erkennt, wie dies zusammenhängt: die Idee als ein Bild, die Geschichte als einen symbolischen Vorgang, die Gegenwart mit Hülfe der Vergangenheit und die Zukunft mit den Farben der Gegenwart schildern

— das ist alles die Folge einer und derselben Geistesrichtung, und es ist ein schweres Unrecht, welches an diesem Propheten begangen ist, wenn man ihn nicht blos mit allerhand ehrenrührigen Beiwörtern belegt hat, sondern ihm vor allem die Rechtswohlthat der Annahme der Einheitlichkeit seines schriftstellerischen Charakters vorenthalten hat. Im Unterschied von der unmittelbaren Anschauung der früheren Propheten, bei welchen sich das Bild der Sache unterwirft, ist es die reflektierte Anschauung, die für Ezechiel charakteristisch ist: die Sache unterwirft sich bei ihm dem Bilde.

Die Probe läßt sich gleich bei der Eingangsvision (c. 1) machen. Der große »Apparat« derselben, von dem man gesprochen hat, ist ein Hinweis auf die übermächtige Idee, die er in der Offenbarung des Gottes seines Volkes erkannt hat. Es ist, als wenn er sich nicht genug thun könnte, die überragende Herrlichkeit seines Gottes zu schildern. Das Bild, unter welchem er Gott gesehen hat, ist in sich klar und deutlich. Gott in Menschengestalt auf einem Throne sitzend, über der Rakia, der Himmelsfeste, unter ihm die vier geistbewegten Lebewesen, mit je zwei Flügeln aufwärts und niederwärts reichend, mit den Häuptern, die jedes einzeln das Bild eines Menschen, Löwen, Stiers und Adlers zeigen, die Rakia, und mit ihren Füßen die Erde berührend, ihnen zur Seite die augenerfüllten, nach allen Seiten sich drehenden Räder. Das Ganze von einer sturmgetriebenen Wetterwolke umgeben, aus deren innerem Kern feurige Blitze hervorzucken. Ohne Bild: Gott ist die geistlebendige Macht, welche nicht blos über Himmel und Erde thront, sondern auch den Elementen und den aus ihr hervorgehenden Einzeldingen innewohnt. Sein Geist wirkt in den Lebewesen, welche darum nach 10, 12 augenbedeckte Flügel — die Stelle deshalb zu beanstanden, ist wirklich unnötig —, wie in den unlebendigen Dingen, deren Bewegung durch die Räder bezeichnet wird. Gottes Geist erscheint als die treibende Macht der Schöpfung, diese selbst ist dennoch nur die Hülle eines lichten Kerns. Das ganze Bild beruht auf einer Verknüpfung von Jesaia c. 6 mit Genes. 1, wozu die Cherube auf der Bundeslade das vermittelnde Glied gegeben haben. Jenes Innewalten Gottes in seinem Volke wird nun zu einer kosmischen Thatsache erweitert: der Geist der Heilsgeschichte ist als identisch mit dem Geist der Schöpfung erkannt — ein Universalismus, welcher wie eine Weiterentwicklung des Schlusses der Weisheitslehre (Spr. 8) erscheint. Denn dieser selbe Geist, der den Cheruben und den Rädern innewaltet, ist es, der nach 2, 2 in den Propheten kommt und ihn bewegt, die mit Wehklagen beschriebene Buchrolle zu verschlingen, d. h. sich

ganz und gar dem Worte Gottes, das an ihn ergeht, gehorsam zu zeigen und die Verkündigung desselben seinen Lebensinhalt sein zu lassen (3, 10). Streift man die Hülle der Bildes ab, so liegt darin garnichts anderes, als was Jeremia auch gesagt hat (10, 12 ff.; 15, 16; 20, 9). Es vollzieht sich in dieser Vision eine Entschränkung des alten Heiligkeitsbegriffs, indem derselbe nun zu dem der nicht blos weltentrückten, sondern ebenso weltmächtigen Herrlichkeit Gottes sich entfaltet.

Der Augenblick, wo dies geschah, bezeichnet das Ende nicht blos des alten Volkes, sondern auch der alten Bundesordnung. Dies zu verkündigen, ist die besondere Aufgabe dieses Propheten gewesen, der um deswillen als ein besonders »bissiger« Mann gelten muß, weil er diesen herben Beruf überkam, der seinem Herzen gewiß nicht leichter gefallen ist, als dem Jeremia der seine. In systematischem Fortschritte sehen wir ihn sich dieser Aufgabe entledigen. Was er am Chebar geschaut, die zum Gericht — daher die daherstürmende Wetterwolke, welche das Gesicht umschloß — nahende Herrlichkeit Gottes, setzt sich in Erlebnisse vor seinen babylonischen Mitverbannten und in Worte an sie um (c. 4—7). Wenn er Jerusalems Belagerung sinnbildlich vollzieht, so erscheint sie als Strafe für die Abtrünnigkeit des Volkes, dessen Schuld er symbolisch 390 und 40 Tage tragen muß als Zeichen für ebensoviel Jahre, die Gott die Missethat dieses Volkes hat tragen müssen. Diese Ziffern haben viel Kopfzerbrechen verursacht, auch wohl zur Änderung der 390 in 190 (LXX) Veranlassung gegeben, weil man die Zahl von der Zerstörung des Nordreiches 721 an berechnete. Aber der Prophet nimmt die beiden Reiche als eins, weil das Volk des Nordreiches immer noch existierte, und nimmt für Juda noch außerdem 40 Jahre hinzu, die man auf Davids Regierungszeit wird anrechnen dürfen: 590 und 390 und 40 = 1020, das alte Datum für den Beginn des davidischen Regiments; es handelt sich hier ja natürlich nicht um chronologische Tabellen. Denn man wird nicht sagen können, warum das Haus Israel 4, 3, wo zweifelsohne das ganze Volk zusammengenommen ist, ein anderes sein müsse als 4, 4. Wenn dann doch die vierzig Jahre nicht in die 390 Jahre eingerechnet sein können, dann bleibt nur übrig, dieselben an den Anfang und nicht an das Ende der 390 Jahre zu stellen. Dahin führt wohl auch der andere Zug des Vorgangs, daß Ezechiel während derselben auf der rechten Seite liegen kann, was doch wohl eine Erholung bedeuten soll. Auch unter dem Regiment Davids, das würde dann der Sinn dieses Vorganges sein, ist das Volk an seinem Gotte schuldig geworden,

wiewohl eben die Zeit dieses Königs noch erträglicher war, als die Folgezeit, in welcher das Volk als ganzes sich von seinem Gott gewendet hat. Bedenkt man den Inhalt von c. 16. 20. 23, dann wird man finden, daß dies Urteil nicht aus dem Rahmen der Anschauung des Ezechiel herausfällt, der ja selbst die Zeit der Begründung des Volkes durch Mose als eine Zeit des Abfalls schildert (20, 8). Seine Verwerfung des alten Volkes ist so prinzipiell wie möglich. Wenn er hier den ganzen Geschichtsverlauf des unter dem Königtum verfaßten Volkes als einen Widerspruch zu der dem Volke gewordenen Aufgabe faßt, so beruht dies Verdikt nicht auf einem willkürlichen auf die Vergangenheit gezogenen Wechsel, den die Geschichte selbst nicht einlösen könne, sondern sie ist die Bedingung für den Versuch eines Neubaues geworden, wobei man dem göttlichen Baumeister freie Hand lassen konnte, der seinen alten Bau selber zertrümmert hatte. Denn um eine totale Zerstörung handelt es sich, nach c. 5, die von dem Volke nur einen geringen Rest übrig lassen wird, eben die Verbannten um Ezechiel herum und die Wenigen bei der kommenden Zerstörung Jerusalems Geretteten (14, 22). Wie in diesem Gerichtsvollzug Gottes das Land und seine Bewohner vergehen und zuletzt die Herrlichkeit des Herrn den Tempel verläßt, bildet den Inhalt der Weissagungen von c. 5—11. Die Verschuldung des Volkes ist eine sittliche und religiöse: sein Wandel und seine Greuel kommen über sein Haupt (7, 4 ff.). Die Gewaltthat, das Unrecht erscheint als die Vollendung der religiösen Verirrung (8, 17), so wenig verläßt Ezechiel die Linie der vor ihm zeugenden Propheten. Die Wurzel ist aber auch ihm der religiöse Abfall. In dem Tempel sieht er das Bild der Eifersucht (die Astarte?) und an der Wand die Abbilder von Gewürm und Vieh, angebetet von 70 Ältesten; auch trifft er dort Weiber den Thammuz, den babylonischen Adonis, beklagend, und 25 Männer nach Osten gerichtet, in der Anbetung der Sonne begriffen: auf diesen Greuel folgt das Befehlswort an die zerstörenden Mächte, die Menschen in der Stadt abgesehen von den durch des Kreuzes (Tav-) Zeichen Ausgeschiedenen zu vernichten, und die Stadt selbst durch Feuer, das aus der Mitte der Herrlichkeitserscheinung kommt, zu verderben. Die 25 Volksfürsten, die falschen Rat gegeben haben und Jerusalem als das Gefäß des Verderbens ansehen, bei dem es auf sie abgesehen sei, weist er darauf hin, daß nicht sie, sondern die durch ihre Schuld Erschlagenen es sind, denen Jerusalem Ursache des Verderbens ward, während sie selbst über die Grenze kommen und den Tod durch Feindes Hand sterben sollen:

so rächt Gott in dem allgemeinen Unheil noch die besondere Schuld der Einzelnen. Auch die Verheißung gilt diesem Volke nicht mehr; das ist der Sinn von 11, 15 ff.: »Brüder, Brüder sind dir deine Mitverbannten (LXX), ja das ganze Haus Israel, das ganze, sie, von denen die Einwohner Jerusalems sagen: die sind fern von Jahwe, uns ist das Land zum Besitz gegeben. Wenn ich sie entfernt habe unter die Völker und sie zerstreut in den Ländern, so ward ich doch ihnen etlicher Maßen zum Heiligtum in den Ländern, wohin sie gekommen sind; und ich will Euch sammeln . . . und Euch wieder das Land Israel geben . . . und gebe Euch ein anderes Herz und einen neuen Geist, und an Stelle des steinharten Herzens ein Herz so weich wie Fleisch.« Also im geistigen Sinne ist Gott selbst das Heiligtum der Verbannten in der Fremde geworden, so wie Jeremia (17, 12) dies gefordert hatte, und in dieser ihrer innerlich gerichteten Eigenart sind sie die, an welche und für welche das göttliche Verheißungswort ergeht.

Das ist dann das Siegel auf die vollständige Verwerfung des alten Volkes. Es ist ein symbolischer Ausdruck dafür, wenn es nun heißt, daß die Herrlichkeit des Herrn von dem Tempel fortgegangen sei und sich auf dem Ölberg aufgestellt habe (11, 23). Darin vollendet sich die ganze Weissagung von 3, 22—11, 26: die ganze Geschichte des Reiches, das Land, die Bewohner und zuletzt die heilige Stadt sind dem Urteil Gottes verfallen. Aber gleich bei dieser ersten Wende tritt doch auch der innerlich freie Charakter des Propheten zu Tage: er weiß von einer neuen Ordnung zu sagen, die ungebunden ist durch die räumliche Nähe Gottes, denn Gott ist Geist, und ihren alleinigen Anknüpfungspunkt hat in dem bußfertigen, liebewarmen Herzen. Man hat kein Recht, diese Hauptgedanken an irgend einem Orte des Buches zurückzustellen, auch bei c. 40 ff. nicht.

In der zweiten Wende c. 12—16 ergeht das Gericht über die Propheten in Israel und über das Volk selbst, das ihnen vertraut hat. Denn, daß c. 16 als Schluß zu den vorhergehenden Kapiteln gehört, ergiebt sich daraus, daß c. 14, 1—11 das Wehe gerufen wird über den, der die Götzen im Herzen trägt und doch, Jahwe zu befragen, zu dem Propheten kommt. Wie Ezechiel sich erhebt, um auszuwandern und durch die Wand bricht, tritt er als redendes Zeichen vor sie hin. Das Wort Gottes, von dem das Volk gemeint hatte, es verziehe sich, tritt in das Stadium der Erfüllung. Die falschen Propheten, die so oft mit ihrem Friederufen das Volk betrogen haben, werden von der umstürzenden Wand, die sie so oft getüncht haben, begraben werden, mit den Wahrsagerinnen,

die das Volk betörten: auch die Fürbitte der Frommen, wie Noah, Daniel und Hiob soll ihnen nichts nützen: jeder rettet nur seine eigene Seele, und nicht etwa im Lande, sondern nur ferne von ihm, bei den Verbannten in Babylon. Denn dort sind die Trauben des Weinstockes Israel, dessen Holz nur zum Verbrennen taugt. So wird auch Jerusalem dem Feuer übergeben. Da kommt denn das alte heidnische Wesen zu Tage, aus dem es hervorging. Wie wir etwa von dem heutigen Frankreich sagen würden, daß die alte keltische Grundschicht wieder sich an die Oberfläche gearbeitet habe, so heißt es von Jerusalem: dein Vater war ein Amoriter, deine Mutter eine Hethiterin (16, 3. 45). Was sie geworden ist, ist sie durch Gottes Gnade geworden, der bei ihrer Geburt, wo sie hülflos da lag, sich ihrer erbarmte, und da sie herangewachsen war, sich mit ihr verlobte und sie herrlich schmückte: sie aber machte sich aus ihrem Schmucke Götzen in Land und Stadt und hurte mit Ägypten, Assur, Kanaan und Chaldäa, und rechtfertigte durch dies ihr Thun ihre Schwestern Samaria und Sodom. Aber endlich wird auch hier die Gnade wieder durchbrechen, nachdem die Stadt zur Erkenntnis ihrer Sünde gekommen sein wird, und Samaria wie Sodom, ihre Schwestern, sollen dann ihr am Tage, wo Gott seines Bundes gedenkend ihr die Sünde vergiebt, ihr als ihre Töchter wieder gegeben werden: Jerusalem, das wiederhergestellte, wird die allgemeine Stammmutter für die, wie sie, ehedem abtrünnigen, auch heidnischen Völker.

Diese letzte Wendung läßt alles hinter sich, was bisher von der Bekehrung einzelner heidnischer Völker gesagt ist: sie zeigt, daß auch die dunkelsten Farben unseres Propheten nur die Folie abgeben für das Licht der von ihm verkündigten Gnade Gottes.

Von einem Fortschritt der Weissagung kann man in den folgenden Kapiteln kaum reden: es sind nur immer spezieller werdende Beziehungen, die er als Grund für das kommende Gericht geltend gemacht. So steht in c. 17—20 das Königtum im Mittelpunkt der Rede. Da Zidkia seine, dem Nebukadnezar geschworene Treue gebrochen hat — er hat Jahwes Eid gebrochen: 17, 19 —, so wartet auch seiner die Ausrottung durch den Großkönig. Aber auch dies Gericht kann der Prophet nicht ohne den Schluß der Verheißung lassen: aus Davids Stamm wird ein anderes Reis von Gott genommen und als Schößling auf einem hohen Berge eingesetzt, daß es dort zu einer herrlichen Ceder erwachse, unter welcher Völker nisten. Von dieser Zeit des in dem »Messias« anbrechenden Heils gilt dann auch die neue Ordnung der Dinge, die der Prophet c. 18

beschreibt. Die Entschuldigung, die in dem Sprichwort: »die Väter haben Herlinge gegessen und den Kindern wurden die Zähne stumpf«, liegt, soll nach Ezechiel dann nicht mehr gelten, sondern jeder nur für seine eigene Sünde büßen. Aber nicht blos sollen die Väter nicht für die Schuld der Söhne und die Söhne nicht für die Schuld der Väter bestraft werden, sondern auch innerhalb des Lebens des Einzelnen soll der Fromme, der gottlos wird, keinen Segen für seine frühere Gottesfurcht empfangen, und umgekehrt der Gottlose, der sich bekehrt und fromm wird, soll nicht für seine Gottlosigkeit büßen. Das Ungeheure, über alle Erfahrung und über das alte Gesetz (Ex. 20, 5) weit hinaus Liegende des Gedankens hat Ezechiel wohl empfunden. Er läßt das Haus Israel erwidern (18, 29): »nicht rechtsbeständig ist der Weg des Herrn!« Aber er schlägt den Einwand nieder mit den Worten: »Euer Weg ist nicht rechtsbeständig! . . . Schleudert von Euch alle Eure Sünden, damit Ihr Euch versündigt habt, und schaffet Euch ein neues Herz und einen neuen Geist, und warum wollt Ihr sterben, Haus Israels?«

Man hat diesen Gedanken widersinnig gefunden und ihn als Ausfluß eines gutmütigen Idealismus wohl belächelt, der mit den Dingen selbst in schneidendem Widerspruch stände. Ja Ezechiel selbst komme mit sich selbst in Widerspruch, indem er Sündenvergebung und Aufhebung der Strafe gleich setze und doch die sittliche Freiheit geltend mache, welche den Einzelnen aus dem Zusammenhang des Ganzen löse (Wellhausen). Die Bemerkung ist zutreffend, wenn man Ezechiel diesen Kanon als leitende Norm Gottes schon jetzt statuieren läßt. Wie hätte auch Ezechiel, der kurz zuvor Jerusalem zugerufen hatte: du bist die Tochter deiner Mutter (16, 45), und der gleich hernach den Kindern dieses Geschlechts die Sünden ihrer Väter vorhält (20), der so deutlich, wie möglich (3, 22 ff.) von einer Gesamtschuld des Hauses Israel spricht, nun plötzlich von alledem absehen können. Aber er will ja aus dem der Vernichtung bestimmten Volksganzen noch Einzelne retten, die mit den bereits Verbannten den Grundstock des erneuten Volkes bilden sollen. Darum stellt er ihnen die Forderung: bekehrt Euch! Dem Einzelnen ist noch Rettung möglich, auch wenn das ganze Volk dem Gericht verfallen ist. Für diese neue Gemeinde gilt dann jener Kanon, wie dies ja auch nicht blos aus der ganz ähnlichen Stellung desselben bei Jeremia (31, 29), sondern auch daraus sich ergiebt, daß das, was hier als Forderung erscheint: der neue Geist, das neue Herz, anderswo (11, 19; 36, 26) als Gabe Gottes erscheint. Diese neue Gemeinde beruht allerdings auf der Korrespondenz

wiewohl eben die Zeit dieses Königs noch erträglicher war, als die Folgezeit, in welcher das Volk als ganzes sich von seinem Gott gewendet hat. Bedenkt man den Inhalt von c. 16. 20. 23, dann wird man finden, daß dies Urteil nicht aus dem Rahmen der Anschauung des Ezechiel herausfällt, der ja selbst die Zeit der Begründung des Volkes durch Mose als eine Zeit des Abfalls schildert (20, 8). Seine Verwerfung des alten Volkes ist so prinzipiell wie möglich. Wenn er hier den ganzen Geschichtsverlauf des unter dem Königtum verfaßten Volkes als einen Widerspruch zu der dem Volke gewordenen Aufgabe faßt, so beruht dies Verdikt nicht auf einem willkürlichen auf die Vergangenheit gezogenen Wechsel, den die Geschichte selbst nicht einlösen könne, sondern sie ist die Bedingung für den Versuch eines Neubaues geworden, wobei man dem göttlichen Baumeister freie Hand lassen konnte, der seinen alten Bau selber zertrümmert hatte. Denn um eine totale Zerstörung handelt es sich, nach c. 5, die von dem Volke nur einen geringen Rest übrig lassen wird, eben die Verbannten um Ezechiel herum und die Wenigen bei der kommenden Zerstörung Jerusalems Geretteten (14, 22). Wie in diesem Gerichtsvollzug Gottes das Land und seine Bewohner vergehen und zuletzt die Herrlichkeit des Herrn den Tempel verläßt, bildet den Inhalt der Weissagungen von c. 5—11. Die Verschuldung des Volkes ist eine sittliche und religiöse: sein Wandel und seine Greuel kommen über sein Haupt (7, 4 ff.). Die Gewaltthat, das Unrecht erscheint als die Vollendung der religiösen Verirrung (8, 17), so wenig verläßt Ezechiel die Linie der vor ihm zeugenden Propheten. Die Wurzel ist aber auch ihm der religiöse Abfall. In dem Tempel sieht er das Bild der Eifersucht (die Astarte?) und an der Wand die Abbilder von Gewürm und Vieh, angebetet von 70 Ältesten; auch trifft er dort Weiber den Thammuz, den babylonischen Adonis, beklagend, und 25 Männer nach Osten gerichtet, in der Anbetung der Sonne begriffen: auf diesen Greuel folgt das Befehlswort an die zerstörenden Mächte, die Menschen in der Stadt abgesehen von den durch des Kreuzes (Tav-) Zeichen Ausgeschiedenen zu vernichten, und die Stadt selbst durch Feuer, das aus der Mitte der Herrlichkeitserscheinung kommt, zu verderben. Die 25 Volksfürsten, die falschen Rat gegeben haben und Jerusalem als das Gefäß des Verderbens ansehen, bei dem es auf sie abgesehen sei, weist er darauf hin, daß nicht sie, sondern die durch ihre Schuld Erschlagenen es sind, denen Jerusalem Ursache des Verderbens ward, während sie selbst über die Grenze kommen und den Tod durch Feindes Hand sterben sollen:

so rächt Gott in dem allgemeinen Unheil noch die besondere Schuld der Einzelnen. Auch die Verheißung gilt diesem Volke nicht mehr; das ist der Sinn von 11, 15 ff.: »Brüder, Brüder sind dir deine Mitverbannten (LXX), ja das ganze Haus Israel, das ganze, sie, von denen die Einwohner Jerusalems sagen: die sind fern von Jahwe, uns ist das Land zum Besitz gegeben. Wenn ich sie entfernt habe unter die Völker und sie zerstreut in den Ländern, so ward ich doch ihnen etlicher Maßen zum Heiligtum in den Ländern, wohin sie gekommen sind; und ich will Euch sammeln ... und Euch wieder das Land Israel geben ... und gebe Euch ein anderes Herz und einen neuen Geist, und an Stelle des steinharten Herzens ein Herz so weich wie Fleisch.« Also im geistigen Sinne ist Gott selbst das Heiligtum der Verbannten in der Fremde geworden, so wie Jeremia (17, 12) dies gefordert hatte, und in dieser ihrer innerlich gerichteten Eigenart sind sie die, an welche und für welche das göttliche Verheißungswort ergeht.

Das ist dann das Siegel auf die vollständige Verwerfung des alten Volkes. Es ist ein symbolischer Ausdruck dafür, wenn es nun heißt, daß die Herrlichkeit des Herrn von dem Tempel fortgegangen sei und sich auf dem Ölberg aufgestellt habe (11, 23). Darin vollendet sich die ganze Weissagung von 3, 22—11, 26: die ganze Geschichte des Reiches, das Land, die Bewohner und zuletzt die heilige Stadt sind dem Urteil Gottes verfallen. Aber gleich bei dieser ersten Wende tritt doch auch der innerlich freie Charakter des Propheten zu Tage: er weiß von einer neuen Ordnung zu sagen, die ungebunden ist durch die räumliche Nähe Gottes, denn Gott ist Geist, und ihren alleinigen Anknüpfungspunkt hat in dem bußfertigen, liebewarmen Herzen. Man hat kein Recht, diese Hauptgedanken an irgend einem Orte des Buches zurückzustellen, auch bei c. 40 ff. nicht.

In der zweiten Wende c. 12—16 ergeht das Gericht über die Propheten in Israel und über das Volk selbst, das ihnen vertraut hat. Denn, daß c. 16 als Schluß zu den vorhergehenden Kapiteln gehört, ergiebt sich daraus, daß c. 14, 1—11 das Wehe gerufen wird über den, der die Götzen im Herzen trägt und doch, Jahwe zu befragen, zu dem Propheten kommt. Wie Ezechiel sich erhebt, um auszuwandern und durch die Wand bricht, tritt er als redendes Zeichen vor sie hin. Das Wort Gottes, von dem das Volk gemeint hatte, es verziehe sich, tritt in das Stadium der Erfüllung. Die falschen Propheten, die so oft mit ihrem Friederufen das Volk betrogen haben, werden von der umstürzenden Wand, die sie so oft getüncht haben, begraben werden, mit den Wahrsagerinnen,

die das Volk betörten: auch die Fürbitte der Frommen, wie Noah, Daniel und Hiob soll ihnen nichts nützen: jeder rettet nur seine eigene Seele, und nicht etwa im Lande, sondern nur ferne von ihm, bei den Verbannten in Babylon. Denn dort sind die Trauben des Weinstockes Israel, dessen Holz nur zum Verbrennen taugt. So wird auch Jerusalem dem Feuer übergeben. Da kommt denn das alte heidnische Wesen zu Tage, aus dem es hervorging. Wie wir etwa von dem heutigen Frankreich sagen würden, daß die alte keltische Grundschicht wieder sich an die Oberfläche gearbeitet habe, so heißt es von Jerusalem: dein Vater war ein Amoriter, deine Mutter eine Hethiterin (16, 3. 45). Was sie geworden ist, ist sie durch Gottes Gnade geworden, der bei ihrer Geburt, wo sie hülflos da lag, sich ihrer erbarmte, und da sie herangewachsen war, sich mit ihr verlobte und sie herrlich schmückte: sie aber machte sich aus ihrem Schmucke Götzen in Land und Stadt und hurte mit Ägypten, Assur, Kanaan und Chaldäa, und rechtfertigte durch dies ihr Thun ihre Schwestern Samaria und Sodom. Aber endlich wird auch hier die Gnade wieder durchbrechen, nachdem die Stadt zur Erkenntnis ihrer Sünde gekommen sein wird, und Samaria wie Sodom, ihre Schwestern, sollen dann ihr am Tage, wo Gott seines Bundes gedenkend ihr die Sünde vergiebt, ihr als ihre Töchter wieder gegeben werden: Jerusalem, das wiederhergestellte, wird die allgemeine Stammmutter für die, wie sie, ehedem abtrünnigen, auch heidnischen Völker.

Diese letzte Wendung läßt alles hinter sich, was bisher von der Bekehrung einzelner heidnischer Völker gesagt ist: sie zeigt, daß auch die dunkelsten Farben unseres Propheten nur die Folie abgeben für das Licht der von ihm verkündigten Gnade Gottes.

Von einem Fortschritt der Weissagung kann man in den folgenden Kapiteln kaum reden: es sind nur immer speziellei werdende Beziehungen, die er als Grund für das kommende Gericht geltend gemacht. So steht in c. 17—20 das Königtum im Mittelpunkt der Rede. Da Zidkia seine, dem Nebukadnezar geschworene Treue gebrochen hat — er hat Jahwes Eid gebrochen: 17, 19 —, so wartet auch seiner die Ausrottung durch den Großkönig. Aber auch dies Gericht kann der Prophet nicht ohne den Schluß der Verheißung lassen: aus Davids Stamm wird ein anderes Reis von Gott genommen und als Schößling auf einem hohen Berge eingesetzt, daß es dort zu einer herrlichen Ceder erwachse, unter welcher Völker nisten. Von dieser Zeit des in dem »Messias« anbrechenden Heils gilt dann auch die neue Ordnung der Dinge, die der Prophet c. 18

beschreibt. Die Entschuldigung, die in dem Sprichwort: »die Väter haben Herlinge gegessen und den Kindern wurden die Zähne stumpf«, liegt, soll nach Ezechiel dann nicht mehr gelten, sondern jeder nur für seine eigene Sünde büßen. Aber nicht blos sollen die Väter nicht für die Schuld der Söhne und die Söhne nicht für die Schuld der Väter bestraft werden, sondern auch innerhalb des Lebens des Einzelnen soll der Fromme, der gottlos wird, keinen Segen für seine frühere Gottesfurcht empfangen, und umgekehrt der Gottlose, der sich bekehrt und fromm wird, soll nicht für seine Gottlosigkeit büßen. Das Ungeheure, über alle Erfahrung und über das alte Gesetz (Ex. 20, 5) weit hinaus Liegende des Gedankens hat Ezechiel wohl empfunden. Er läßt das Haus Israel erwidern (18, 29): »nicht rechtsbeständig ist der Weg des Herrn!« Aber er schlägt den Einwand nieder mit den Worten: »Euer Weg ist nicht rechtsbeständig! . . . Schleudert von Euch alle Eure Sünden, damit Ihr Euch versündigt habt, und schaffet Euch ein neues Herz und einen neuen Geist, und warum wollt Ihr sterben, Haus Israels?«

Man hat diesen Gedanken widersinnig gefunden und ihn als Ausfluß eines gutmütigen Idealismus wohl belächelt, der mit den Dingen selbst in schneidendem Widerspruch stände. Ja Ezechiel selbst komme mit sich selbst in Widerspruch, indem er Sündenvergebung und Aufhebung der Strafe gleich setze und doch die sittliche Freiheit geltend mache, welche den Einzelnen aus dem Zusammenhang des Ganzen löse (Wellhausen). Die Bemerkung ist zutreffend, wenn man Ezechiel diesen Kanon als leitende Norm Gottes schon jetzt statuieren läßt. Wie hätte auch Ezechiel, der kurz zuvor Jerusalem zugerufen hatte: du bist die Tochter deiner Mutter (16, 45), und der gleich hernach den Kindern dieses Geschlechts die Sünden ihrer Väter vorhält (20), der so deutlich, wie möglich (3, 22 ff.) von einer Gesamtschuld des Hauses Israel spricht, nun plötzlich von alledem absehen können. Aber er will ja aus dem der Vernichtung bestimmten Volksganzen noch Einzelne retten, die mit den bereits Verbannten den Grundstock des erneuten Volkes bilden sollen. Darum stellt er ihnen die Forderung: bekehrt Euch! Dem Einzelnen ist noch Rettung möglich, auch wenn das ganze Volk dem Gericht verfallen ist. Für diese neue Gemeinde gilt dann jener Kanon, wie dies ja auch nicht blos aus der ganz ähnlichen Stellung desselben bei Jeremia (31, 29), sondern auch daraus sich ergiebt, daß das, was hier als Forderung erscheint: der neue Geist, das neue Herz, anderswo (11, 19; 36, 26) als Gabe Gottes erscheint. Diese neue Gemeinde beruht allerdings auf der Korrespondenz

der inneren Artung und des äußeren Geschicks des Einzelnen und auf der prinzipiellen Sonderung desselben von dem Geschick der ihn umgebenden Gemeinschaft. Solange diese neue Ordnung nicht vorhanden ist, gilt dieser Individualismus immer nur als ein Ideal, das stets nur annäherungsweise erreicht werden kann.

Diese Stelle ist auch von Bedeutung für das Verständnis der letzten neun Kapitel. Denn wie dort die kultische Neuordnung des Volkes geschildert wird, so entwirft Ezechiel hier ein neues Moralgesetz (18, 5—9). Der Gerechte zeigt sich als solcher darin, daß er nicht auf den Bergen Opfermahlzeiten hält, noch Götzendienst treibt, daß er die Ehe außer und im Hause rein erhält, den Nächsten nicht blos nicht bedrückt, sondern ihm auch in der Not Barmherzigkeit erweist, nicht Zins nimmt, noch Wucher treibt, von allem Frevel dem Nächsten gegenüber seine Hand fern hält, ehrlichen Rechtsspruch fällt und nach Gottes Satzungen wandelt. Verglichen mit dem Dekalog enthält diese Ordnung unzweifelhaft Forderungen, welche die innere Gesinnung direkt berühren: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit neben der Forderung der Lauterkeit in Bezug auf die Ehe und die Gottesverehrung, das bildet den Inhalt dieser Bestimmungen. Es liegt hier unzweifelhaft eine Reduktion des Dekalogs vor, die doch zugleich den Ertrag der Weisheitslehre und Prophetie in sich aufgenommen hat. Sollte Ezechiel wohl diese Tafel aufgestellt haben, wenn er nicht die Neuordnung des Bundesverhältnisses zwischen Gott und dem Volke im Auge gehabt hätte? Aber wenn er doch als das Grundgesetz desselben eben die Innerlichkeit und die sittliche Freiheit der Persönlichkeit festgehalten hat, dann kann dieses neue Gesetz auch nur ein Ausdruck dieses neuen Verhältnisses sein. Genau dieselbe Beziehung findet sich aber c. 40 ff. Dieselben stehen zum Priestercodex gar nicht anders als 18, 5 ff. zum Dekalog.

Eine Qinah über die drei Könige Joahas, Jojachim und Zidkia (c. 19), in welcher gerade auf die Gleichartigkeit der Könige (Löwenjungen) mit ihrer Mutter (Löwin), dem Volke, hingewiesen wird, leitet dann über zu dem an eine Befragung des Propheten angeknüpften geschichtlichen Rückblick auf des Volkes anfängliche Neigung zum Abfall vom Gesetze: c. 20. Der Prophet lehrt sie in diesem Überblick ihre Geschichte und zumal die des Anfangs schon als einen Kampf zwischen der Sünde des Volkes und der Gnade Gottes erkennen. Es klingt wie ein schneidender Widerspruch zu den leuchtenden Farben, in welchen die früheren Propheten den Anfang des Volkes geschildert haben, wenn

nun Ezechiel von einer Kette von Abtrünnigkeiten von Ägypten an bis zu ihrem Einzug in Kanaan zu sagen weiß. Viermal ist das Volk nahe vor dem Zorngericht gestanden: in Ägypten selbst, in der Wüste bei der Gesetzgebung, wo sie Gottes lebenbringende Satzungen verachteten und seine Sabbathe entheiligten, wiederum am Ende des Wüstenzugs, wo die Söhne der aus Ägypten geführten Väter, d. h. die zweite Generation, zum zweitenmal (durch das Deuteronomium) auf die Ordnungen und Sabbathe Gottes hingewiesen wurden, ohne daß es eine andere Frucht gehabt hätte wie am Sinai, und nun zuletzt bei dem Einzug in Kanaan, wo sie durch den Höhendienst Gottes Zorn hervorriefen. In Ägypten verschonte er sie aus lauter Gnade um seines Namens willen, am Sinai erging das Urteil, daß das abtrünnige Geschlecht nicht das Land seiner Bestimmung erreichen solle, in den Gefilden Moabs traf sie das Drohwort, daß sie unter die Völker verstreut werden sollten (Lev. 26, 33 Dt. 28, 64), und gab sie Gott an Satzungen dahin, die nicht gut waren, durch die sie das Leben nicht gewinnen konnten, so daß sie alles Erstgeborene dem Feuer übergaben.*) Bei dem vierten Abfall folgt die Drohung nicht unmittelbar. Denn dieser Höhendienst setzt sich bis zur Stunde bei dem Volke Israel fort. Darum setzt die Drohung in der Gegenwart ein: sie wollen mit ihrem Höhendienst den Heiden gleichen. Aber Gott wird sie aus den Heidenvölkern herausnehmen, unter welche sie zerstreut sind, und wie ehedem in der Wüste, so jetzt wieder in der Wüste der Völkerwelt**) mit ihnen rechten und die Abtrünnigen von ihnen austilgen. So geläutert und gesammelt wird Gott sich wieder das Haus Israels und seine reinen Opfer auf Zion gefallen lassen. — So verschlingt sich unauflöslich Drohung und Verheißung in einander. Einen in die Wüste gepflanzten Weinstock hat die Qinah (19, 13) das Volk Israel genannt. Nun zeigt sich, warum Gott das thun will: sie dort an sich gewöhnen und zu einem reinen Volk des Eigentums machen. Die alte Geschichte des Volkes ist so vollständig zu Ende, daß seine einzelnen Punkte zum Gleichnis der neuen Ordnung der Dinge werden können, und daß als das Bleibende

*) So wird man die immerhin auffallende Stelle 20, 25 f. mit Keil u. a. verstehen müssen: denn wie hätte ein Prophet: „ich ließ sie sich verunreinigen durch ihre Opfergaben“ (V. 26) von den gottgegebenen Gesetzen jemals sagen können? Die geschichtlichen Quellen verlassen uns freilich bei der Verificierung dieses prophetischen Wortes.

**) D. h. die Wüste, welche die Völkerwelt selbst ist, natürlich nicht irgend welche Wüste inmitten der Völkerwelt.

an ihr nur Gottes Thaten erscheinen. In diesem Interesse berührt sich diese Darstellung bei Ezechiel doch auch mit der Anschauung eines Amos und Hosea; denn die Herrlichkeit der Anfangszeit, die ihnen vorschwebte, beruht doch auch nur auf dem, was Gott an dem Volke that, nur die Konsequenz, daß das jetzige Geschlecht die Kinder ihrer Väter seien, haben sie nicht gezogen.

Man versteht aus der geschichtlichen Aufgabe der Propheten Gottes wohl auch solch ein Urteil. Die Illusion knüpft sich, wenn sie die Gegenwart fahren lassen muß, an die Vergangenheit. Sollte das Volk am Leben bleiben, so mußte es auch aus diesem letzten Schlupfwinkel vertrieben werden. Ezechiel zerstörte alles, was dem Volke aus früheren Tagen lieb und wert sein konnte. Da das Heiligtum Gottes Herrlichkeit nicht mehr faßte, konnte auch die Stadt dem eindringenden Blick der Prophetie als das erscheinen was sie war: eine Gründung der Amoriter und Hethiter, konnte auch die Geschichte als das erscheinen, was sie wirklich war, eine Reihe von Gnadenerweisen Gottes und von Treulosigkeiten des Volkes. Das alles geschah aber im Dienst der zukünftigen Aufgabe des Volkes. Das gilt auch von der letzten Wende: c. 21—23, welche sich um das Priestertum dreht, wie in dem früheren Prophetenamt und Königtum den Mittelpunkt bildeten. Aber in allen Fällen ist es dem Propheten doch um das Volk als Ganzes zu thun, so auch hier, wo es sich ihm um die Gegenwart des Volkes zu thun ist, in religiöser und sittlicher Hinsicht. Er sieht das Schwert im Auftrage Gottes über das ganze Volk kommen: Nebukadnezar steht am Scheidewege und befragt seinen Gott, ob er wider Rabbath Ammon oder Jerusalem ziehen solle. Der Herr entscheidet für Jerusalem: »Und du«, so redet der Prophet den Zidkia an, »Schwertdurchbohrter, Frevler, Israels Fürst, dessen Tag zur Neige geht zur Zeit der Schuld des Endes! So spricht der Herr Jahwe: beseitigt wird die Priesterbinde (des Hohenpriesters), weggenommen die Krone, dies bleibt nicht was es ist, das Niedrige kommt hoch, das Hohe wird niedrig. Aus, aus, aus mache ich es mit ihnen (Königtum und Priestertum), auch dies wird zu nichte, bis der kommt, dem das Regiment gebührt und ich es gegeben habe«, d. i. der Friedefürst, von dem Jakob geweissagt hat (Ge. 49, 10): 21, 30 ff. Und nun erweitert sich das Urteil c. 22: die Fürsten entweihen durch ihr Unrechtthun, ihren Götzendienst und ihre Unbarmherzigkeit und Unzucht die Stadt, die darum entweiht und zum Feuerofen werden soll, in dem seine Unreinigkeit weg-

geschmolzen wird. Propheten, die Menschenseelen morden, Priester, welche Gottes Gesetz verkehren, keinen Unterschied machen zwischen heilig und profan, unrein und rein, und die Sabbathe nicht heiligen, Fürsten, welche Blut vergießen, und das Volk, das den Armen und Fremdlingen gegenüber sich unbarmherzig erweist — sie sind alle Eines Sinns. Darum ergeht über sie auch Ein Gericht: der Zorn Gottes ergeht über sie alle. So folgt denn in der Parabel von Ohola und Oholiba der traurige Schluß (c. 23). Jenes ist eben nur ein beliebiges Zelt, und weiter nichts, Samaria, das keinen Tempel hatte, diese, Oholiba, Juda, hat Gottes Zelt in ihrer Mitte. Aber die letztere macht es ärger als ihre Schwester, indem sie mit Assur Babel und Ägypten Ehebruch trieb: sie muß darum nach dem Gesetz der Ehebrecherinnen mit dem Tode gestraft werden. Selbst mitten im Gerichtsfeuer läßt sie nicht von ihrer Unreinigkeit; darum wird sie untergehen, ohne daß Klage um sie laut wird (c. 24).

Wie falsch ist doch das Urteil, daß bei Ezechiel Drohung und Verheißung sich haarscharf von einander scheiden lassen! Genau wie bei Jeremia drängt sich in die Weissagungen der ersten Zeit immer noch die Verheißung ein, sogar noch in die allerletzte: 21, 32. Aber allerdings lautet bei ihm das Urteil über das alte Israel schärfer als bei seinen Zeitgenossen, weil es systematisch und historisch begründet ist: aus dem Tempel weicht die Herrlichkeit des Herrn, Jerusalem mit seinen falschen Propheten ist zum heidnischen Wesen des Ursprungs zurückgekehrt, Israels Könige mit dem Volke zeigen sich als die Kinder ihrer abtrünnigen Väter, das Volk mit seinen geistigen Führern wird nach dem eigenen Gesetz verurteilt. Das Heiligtum und die Stadt, die Vergangenheit wie die Gegenwart, Ezechiel vernichtet das Vertrauen darauf viel gründlicher, als Nebukadnezar die äußeren Mauern Jerusalems vernichten konnte. Daß die Propheten dies geistige Zerstörungswerk vor dem äußeren vollbracht hatten, ist zuletzt der Grund für die Erhaltung des Volkes im höheren Sinn geworden. Denn sie hatten dadurch für das Unvergängliche des Volkes, die ihm anvertrauten Verheißungen seines Gottes, eine sichere Form geschaffen.

Auch das Idealbild der neuen Gemeinde steht vor dem Auge des Ezechiel in schärferen Umriß als vor dem des Jeremia. Er zeichnet es mit den alten Farben: so wie er die Gegenwart mit den Farben der Vergangenheit geschildert hatte, so auch die Zukunft mit den Farben der

erlebten Gegenwart. Wenn er das neue Reich des wiederhergestellten Volkes in seinen Grundlagen entwirft, so wird er die Grundlagen selbst dem Inhalte aller Weissagungen entnehmen, daß der Einzelne mit seiner Innerlichkeit, als freies sittliches Einzelwesen das Subjekt der neuen Gottesgemeinschaft, um die es sich in dem neuen Bunde handelt, sein werde; aber dies Bild der äußeren Gemeinschaft muß er mit den Mitteln, die ihm der alte Bund lieferte, entwerfen. Ist jene geisterfüllte unmittelbare Innerlichkeit aber das Erste, dann kann diese äußerlich kultische Ordnung nur das Sekundäre sein. Die Streitfrage, ob in Ezechiel c. 40 ff. ein Programm für die nächste Zukunft vorliege, oder eine Weissagung von der Herrlichkeit der Endzeit, muß unzweifelhaft mit dem letzten Glied der Alternative entschieden werden. Aber ein anderes ist, ob diese Endweissagung nicht auch als Regulativ schon für die unmittelbare Gegenwart der Propheten verwendet werden konnte, und das ist allerdings ebenso entschieden zu behaupten, denn die Verheißung schwebt nicht hoch über den Häuptern der Menschen, sondern die Kräfte der zukünftigen Welt sind durch sie wirksam auch bereits in der jeweiligen Gegenwart.

Wie fest verschlungen Gegenwart und Zukunft bei Ezechiel sind, erkennt man gleich bei dem ersten Kapitel, das den Wiederaufbau des zertrümmerten Volkes im Auge hat, dem 33., denn sehr mit Grund treten die Weissagungen über die fremden Völker c. 25—32 zwischen das 24. und 33. Kapitel: mit jenem schließt der alte Bund, mit diesem hebt die Schilderung des neuen an. Als bestellter Wächter sieht sich Ezechiel da an, der dem drohenden Verderben zu wehren hat, während er bis dahin nur das Gericht zu verkündigen hatte. Er tritt der dumpfen Verzweiflung entgegen, welche spricht: »unsere Übertretungen und Sünden lasten auf uns und wir vermodern durch sie und wie sollten wir da leben«? (33, 10.) Dem begegnet er durch den Hinweis, daß Gott das Leben und nicht den Tod des Sünders wolle, der durch seinen Anschluß an das Gesetz des Lebens auch frei über seinen eigenen Tod oder Leben entscheide. Das Leben in dem wahren Sinn hängt also an der individuellen Bekehrung, der persönlichen Buße.

Das Neue in diesem Weckruf: »bekehret Euch« liegt darin, daß das, was ehedem von dem Volk als ganzem gefordert ward, nun als Forderung an den Einzelnen herantritt. Daß dieses im Sinn der neuen Ordnung gemeint ist, zeigt der Kontrast der V. 21 ff. angefügten Weissagung über das Land Israels: auf den Trümmern des Landes getröstet nach dem Fall Jerusalems sich der Rest des Volkes, daß sie als Nachkommen

Abrahams ein Recht auf das Land Kanaan hätten. Aber sie haben, sagt ihnen der Prophet, dies Recht durch ihre Sünde ja verwirkt, Verwüstung wird darum das ganze Land erfassen. Gottes Wort aber, das nun den Einzelnen treffen soll, so scheint der Zusammenhang von 33, 30 ff. mit dem vorhergehenden zu sein, will nicht wie ein Liebeslied nur äußerlich gehört sein, sondern aus dem Ernst der sicher eintreffenden Weissagung sollen sie den Ernst der Bußforderung erkennen.

An dieser Forderung hat sich immer das neue Leben entzündet: dadurch daß der Mensch sich gedrungen fühlt, sich von sich selbst zu scheiden, führt er einen Schnitt zwischen sich und der Welt. Eben auf der Antithese gegen die Welt beruhte die ganze Geschichte Israels, wie in ihrem familiären, so in ihrem volkstümlichen Stadium: ihr Inhalt ist dann erst gesichert, wo diese Antithese ins Subjekt verlegt wird. Was David zuerst in sich mit Bewußtsein vollzog und zur Darstellung brachte, in Ezechiel ist es als der leitende Grundsatz der neuen Ordnung der Dinge hingestellt, an deren Spitze darum auch wieder ein David stehen wird. So sagt Kapitel 34. Die Scheidung, die der Einzelne in sich vollzieht, trennt auch das Volk: die Hirten des Volkes, die sich selber weideten, werden entfernt, Gott selber wird sein Volk auf Israels Bergen weiden; es scheiden sich auch die Schafe von den Widdern, die mageren und die feisten Schafe: »Und ich werde über sie einen einzigen Hirten bestellen und der soll sie weiden, meinen Knecht David« (34, 23). Und an dem neu zu schließenden Friedensbunde wird das Land wie das Volk Teil haben. Edom, welches das wüst daliegende Land Jahwes als seine Beute sich ersah, soll selbst zur Wüste werden. Auf Israels Bergen aber, die zum Spottlied unter den Völkern wurden, wird neues Leben sprießen: sie füllen sich mit einem reinen Volke, dem Gott ein neues Herz geben wird, das sich der früheren Missethaten reuig schämen wird; so von Gott selbst geheiligt, haben sie auch Teil an dem reichen äußeren Segen des Landes. Und nicht blos das: auch die gestorbenen Kinder Israels kehren wieder aus dem Tode ins Leben zurück, und Juda mit Ephraim bilden Ein Volk unter David als König in dem neuen Friedensbund und Gottes Heiligtum ist für immer in ihrer Mitte (c. 37).

Unleugbar schließt hieran sich die Schilderung des neuen Jerusalems c. 40 ff. So wie der Prophet die neue Ordnung in den Grenzen des alten Israel sich vollziehen sieht, das doch seine Art wandelt, so hat er ihr Gemeinschaftsleben auch an der Hand der alten gesetzlichen Ordnungen entwickelt. Und so gewiß bei den Schilderungen der äußeren

Herrlichkeit der Natur zwischen Bild und Sache unterschieden werden muß, so gewiß auch hier. Die Heiligkeit des Gemeinschaftslebens des neuen Volkes, die ihren Mittelpunkt in dem erneuerten Tempel zu Jerusalem haben wird, ist nur das Kleid der Gemeinde des Geistes. Aus dieser Stellung ergiebt sich dann auch das Verhältnis zu den alten Ordnungen, wie sie der »Priestercodex« fixiert hat. Der Unterschied ist in die Augen fallend. Ich werde unten ihn in seinen einzelnen Bestimmungen zu fixieren suchen; aber auch generell ist derselbe nicht leicht zu übersehen. Die im Priestercodex rein kultisch organisierte Sacralgemeinde berührt das politisch-soziale Leben garnicht, es besteht neben derselben, ohne Beziehung auf dieselbe: in der respublica Ezechielica ist das politische, nationale Leben auf eine liturgische kultische Form gebracht: finden sich dort rein kirchliche Ordnungen, so hier die Institution eines Kirchenstaats. Ezechiel nimmt einen Neubau vor, nachdem er in dem heiligen Lande vollkommen tabula rasa gemacht hat. Ohne Rücksicht auf die vorhandenen Unterschiede des Landes werden die Stämme verteilt, ohne Rücksicht auch auf die geschichtlichen Verhältnisse der einzelnen Stämme, in der Mitte die Stadt mit dem Tempel inmitten des den Priestern zugewiesenen Bezirkes, welches links und rechts von dem Domanium des Fürsten flankiert wird. Eine wunderbare Quelle entspringt vom Tempel, die wie ihre Ränder immer grünende Fruchtbäume hervorrufen, die alle Monat frische Früchte liefern, so auch das Wasser des toten Meeres gesund machen soll (47). Deutet dieser Zug unverkennbar hin auf die wunderbare Endzeit des Heils, so wird man auch von der ganzen Einrichtung des Tempels und der Tempelordnung nicht anders urteilen können. Sie gilt für die Zeit, wo die Menschen »sich schämen werden wegen alles dessen was sie verübt haben« (43, 11).

Aber auch in dieser Beschränkung enthalten diese Kapitel indirekt eine Reihe höchst bedeutsamer Ideen, die unmittelbar in das praktische Leben der Gegenwart einzugreifen berufen gewesen sind. Vor allem wird nun der ursprünglich rein religiöse Gegensatz des Heiligen und Profanen auf das Gebiet der äußeren Politeia übertragen, während er früher nur auf dem Gebiet des individuellen Lebens Anwendung fand. Ezechiel wirft den Königen Israels vor, daß sie den Namen Jahwes dadurch verunreinigt haben, daß sie »ihre Schwelle neben meine Schwelle und ihre Pfosten neben meine Pfosten legten« und so durch ihre Abgötterei und gar durch ihre Leichen, die dann wohl früher in der Nähe des Tempels bestattet sein müssen, Gott zum Zorn gereizt haben (43, 7 ff.).

Nun soll eine reinliche Scheidung statt finden zwischen Religiösem und Politischem, das Königshaus aus der Nähe des Gotteshauses gerückt werden. Hier zum ersten Mal begegnet die Scheidung der geistlichen und weltlichen Macht; aber diese Negation ist nicht ohne eine sehr entschiedene Position denkbar. Denn das »Heilige« erscheint zugleich als der bestimmende Grund der Gerechtigkeit. Die Fürsten werden sehr ernst ermahnt, Gewaltthat und Bedrückung fortzuschaffen und sich als Pfleger von Recht und Gerechtigkeit zu erweisen (45, 9), und die Priester sind es, denen nicht blos die Opfer und Belehrung über Heilig und Gemein, Unrein und Rein überwiesen wird, sondern ihnen wird auch das Gericht zu halten befohlen (44, 24). Das Gericht, das in Altisrael, entsprechend der Ordnung des Mosaismus, von den Ältesten im Namen der Gemeinde verwaltet wurde, wird nun eine Kompetenz des Priestertums: so vollzieht sich eine vollständige Entleerung des politischen, weltlichen Faktors der Geschichte, wie sich das auch darin zeigt, daß der Fürst, der nasi', nur als liturgischer Faktor, insofern er an gewissem Ort des Tempels gewisse Opfer zu bringen hat, auftritt. Der wesentliche Inhalt des Lebens in diesem Gemeinwesen ist in der Darstellung des religiösen Verhältnisses erschöpft. So systematisch ist dasselbe gedacht, daß auch der Oberpriester in dem System nicht mehr vorhanden ist, — wie hätte er auch Raum finden sollen, da ja Gott als der alleinige Herrscher dem Gemeinwesen innewaltet! Und so ist auch die Ordnung, wonach die Priester des Nordreiches, die Höhenpriester, nun zu Leviten im Tempeldienst verwendet werden, nicht sowohl als eine Degradation zu verstehen, sondern aus dem Bestreben heraus, das ganze Geschlecht Levi unverkürzt für den Dienst am Heiligtum zu retten, wobei natürlich ihrer Abtrünnigkeit von ehedem Rechnung getragen werden mußte. Zu Grunde liegt auch hier das alte Schema des Priestercodex.

Es gehört schon eine hochgradige Nervosität des Urteils dazu, das Verhältnis umzukehren und zu meinen, die bunte Mannigfaltigkeit der Ordnungen des Priestercodex sei das Produkt der schematischen Kultuseinheit des Ezechiel. Das einzig Natürliche ist, hier eine methodische Reduktion der früheren alten Ordnungen zu erkennen, die nicht ohne Grund den späteren Gesetzeslehrern Ursache mancher Bedenken geworden ist. Die Heiligkeit, die persönliche durch Gottes Innewohnen im Volke begründete Heiligkeit, hat sich hier alle anderen ethischen und politischen Bestimmungen unterworfen. Der Staat Ezechiels enthält die Antwort auf die Frage, wie wird das alte Gesetz sich gestalten müssen, wenn die

Herrlichkeit Jahwes sich wieder zu seinem Volke kehren wird und in der Innerlichkeit der Gesinnung ihren eigentlichen Sitz gewinnen wird; denn daß Ezechiel mit jenem Zukunftsbild seine früheren Weissagungen von der Schließung eines neuen Bundes hätte desavouieren wollen, wird sich schwerlich behaupten lassen. Ist dies aber die historische Situation der Kapitel 40 ff., dann ist damit auch der Grund gegeben, warum die Ordnung teils als Ideal der Zukunft, teils als Regulativ der unmittelbaren Gegenwart erscheinen kann: die Zukunft ist von dem Propheten mit den Mitteln der unmittelbar idealen Gegenwart, wie sie der Priestercodex ihm darstellte, gezeichnet, dabei aber alle dem Hauptgedanken widerstrebenden Elemente des Priestergesetzes ausgeschieden. Der Schwerpunkt liegt in der neuen Ordnung der Dinge, die in der Innerlichkeit ihren Anschlußort hat. Die Realisierung der äußeren Lebensgestalt hing von der Verwirklichung jener Grundforderung in dem ganzen Rest des Volkes ab. Entfiel diese letztere, so auch die von Ezechiel umrissene äußere Gestalt. Durch die Kritik, die der Prophet an dem idealen Bestande der ursprünglichen Ordnung selbst übte, hat er das Bewußtsein ihrer transitorischen Bedeutung geweckt bezw. wach gehalten. Die reduzierten und modifizierten altmosaischen Ordnungen sind zur durchsichtigen Hülle des lichten Kernes der prophetischen Heilsweissagung selbst geworden.

Die ganze Frage kommt zu einem kurzen Ausdruck in dem Verhältnis des nasi' in c. 40 ff. zu dem Messias David: 34, 23 f.; 37, 23 f. Unleugbar ist jener Fürst ein ganz anderer als der wiedererstandene David, der als Hirte des wieder hergestellten Volkes von Ezechiel verkündigt ist. Dieser Messias ist der ewige Mittler des ewigen Bundes, während jener nasi' nichts anderes als der natürliche Repräsentant des natürlichen Volkstums in Israel ist. In dem unreflektierten Nebeneinander der beiden Typen liegt eine gewisse Antinomie, die aber dann nicht als Gegensatz gelten kann, wenn man erkennt, daß der gottgesendete Wiederhersteller des Volkes das Prius vor dem Vermittler der kultischen Beziehungen ist. Bei jenem hat der Prophet nicht auf die Zuständlichkeit der wiederhergestellten Volksordnung reflektiert, bei der Schilderung der letzteren nicht auf die geschichtlichen Ursachen derselben. Schaut man beide Bilder zusammen, dann tritt der nasi' in den Schatten des Messias, nicht umgekehrt.

Den letzten Zug in dem Bilde des Endreiches bei Ezechiel bringen seine Weissagungen über das Völkertum. Erinnert man sich an Jesaia c. 24—27, an Zephanja und das Jonabuch, so wird man darüber nicht in

Zweifel sein, daß die Weissagung Israels über das Volk selbst hinausführte. Andererseits war nun doch auch der Gegensatz immer schneidender geworden. Jeremia sowohl als Ezechiel sind doch ganz vorwiegend mit dem inneren Geschick des eigenen Volkes beschäftigt; so könnte es scheinen, daß jener äußere Universalismus überhaupt in den Hintergrund getreten sei. Aber selbst der angeblich so partikularistische Ezechiel beweist, wie irrig das ist. In seinen Weissagungen über Ammon, Moab, Edom, die Philister, Tyrus, Sidon und Ägypten, c. 25—32, ist es doch ein sehr hervorstechender Zug, daß Jahwe mit besonderer Emphase als der hervorgehoben wird, der die Geschicke der Völkerwelt leitet; diese Völker sollen zu Zeugen der Herrlichkeit Gottes werden, die sich sowohl in dem, was ihnen selbst von Ihm widerfährt, als in dem, was er an Israel thun wird, offenbart. Gegenüber dieser Wahrheit ist die Frage ziemlich unerheblich, ob Tyrus von Nebukadnezar ganz oder halb zerstört ist, ob Ägypten von jenem König oder erst von Kambyses erobert wurde. Die vielgerühmte spezielle Beschreibung des tyrischen Handels c. 26 ff. ist doch ein Beweis, mit welchem Interesse der Prophet das Leben dieser Stadt verfolgt hat, und wenn wir c. 29 Ägyptens Geschick sich nach Analogie des israelitischen sich gestalten sehen — das Land 40 Jahre eine Wüste, ihre Einwohner unter die Völker zersprengt, dann aber wieder gesammelt und, wiewohl auf kleinem Gebiet zusammengedrängt, den Allherrn Jahwe erkennend — und wenn der Prophet den Pharao durch sein ihm von dem Großkönig bereitetes Verderben sittlich geläutert werden läßt, so erkennt man doch auch darin einen Fortschritt, insofern als nun die Maßstäbe der Prophetie von Israel auf die Völkergeschichte hinüberrücken. Die Entwickelung Israels drängt auch auf diesem Gebiete zu einer prinzipiellen Entscheidung: und diese erfolgt nun auch, bis zu einem gewissen Grade jedenfalls, in c. 16 und 38. 39. Dort wird Sodom genannt als die Stadt, der wie Samaria noch eine Wiederherstellung bevorsteht, in welcher sie zu dem — dann auch bekehrten — Juda als zu ihrer Mutter sich kehren. Hier aber — in c. 38 f. — wird die Weltmacht mit einem Namen aus der ältesten Völkerfamilie — Magog mit seinem König Gog — benannt, zum Zeichen daß es sich da um das Völkertum als solches handelt, und ihr fruchtloser Kampf mit dem Reiche des Friedens, dem hergestellten Volk des neuen Bundes, geschildert, wie er mit der völligen Niederlage des Völkertums auf den Bergen Israels endet. Das wiederhergestellte Sodom und das vernichtete Magog verkörpern die beiden Seiten in der Geschichte des Völkertums, das seinen geistigen Mittelpunkt in der Geschichte Israels

hat: bezeichnender Weise heißt Kanaan 38, 12 der Nabel der Erde. Dennoch wird das neue Israel c. 40 ff. beschrieben, als wenn es ganz allein auf der Erde existierte. Man erkennt auch hier nicht Widersprüche, aber unausgeglichene ungelöste Elemente der Weissagung, die darauf hinweisen, daß der Gegensatz zwischen dem Volke Gottes und dem Völkertum nicht das letztgewollte in der Weltregierung Gottes sei. Hatte nicht Ezechiel in seiner Anfangsvision mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, daß der Gott Israels der Gott des ganzen kreatürlichen Lebens sei, und leidet seine Weissagung von der Erneuerung des Herzens durch die Ausgießung des Geistes (39, 29) im Grunde eine Beschränkung auf dies »Eine Volk«? All diese unerledigten Punkte weisen auf einen bestimmten Schluß: der innere Universalismus wird sich auch als äußerer aussprechen, die Religion Israels wird als der rettende Glaube der ganzen Welt erscheinen. Das ist das Thema der Schrift des babylonischen Jesaia.

§ 5. Der Mittler des neuen Bundes.

In der bisherigen Darstellung des inneren Entwicklungsganges in Altisrael ist bereits der Beweis enthalten, daß der assyrische Jesaia nicht der Verfasser von c. 40—66 sein kann. Man würde aber schwerlich so fest daran gehalten haben, daß er es doch sei, wenn nicht der Eindruck sich immer wieder übermächtig geltend machen würde, daß in dem gesammten Schriftenkomplex des Alten und Neuen Bundes sich nicht wieder zwei Schriftsteller aufweisen lassen, welche in durchaus selbständiger Weise sich so nahe mit einander berühren, wie der Verfasser von Jes. 40—66 und der von Jes. 1—35. Da man getrost den assyrischen Jesaia in demselben idealen Sinn den Verfasser der letzten siebenundzwanzig Kapitel nennen kann, wie man David den Verfasser des 68. Psalms nennen darf, so wird man der Frage nach dem Verfasser nicht die Bedeutung beizulegen brauchen, die ihr von mancher Seite beigemessen wird. Weit erheblicher ist das Verständnis des Inhalts dieser Kapitel. Und grade in diesem Punkte bezeichnet die heute herrschende Kritik einen Rückschritt gegenüber der Arbeit der alten Exegese.

Der Verfasser von Jes. 40—66 hat wie kein anderer Prophet für das Verständnis seines »Weissagungscyclus« gesorgt, indem er die Einteilung seines Buches ihm gleich zu Anfang mit auf den Weg gegeben hat. Denn nichts anderes als die Einteilung der folgenden Kapitel ist es, was wir 40, 1—11 lesen (Hahn). In der Heimführung des Volkes,

in der Demütigung des Hohen und Erhöhung des Niedrigen, offenbart sich, so lesen wir 40, 1—5a, die Herrlichkeit des Herrn, das ist das Thema von 40, 12—c. 48. Die Hinfälligkeit des Völkertums, die an dem Welken der Blumen und des Grases ihr Gleichnis hat, ist Inhalt und Folie des ewig dauernden Gotteswortes in Israel, so steht V. 5b—8 zu lesen: es ist die Inhaltsangabe von c. 49—57. Das Dritte, was c. 58—66 ausgeführt wird, ist die Ankündigung, daß der vergeltende und barmherzige Gott selbst wirklich zu seinem wiederhergestellten Volke kommt, sein Wort einzulösen: eben das ist 40, 9—11 ausgedrückt. Um jeden Zweifel daran aufzuheben, hat der Prophet nicht blos jeden der drei Abschnitte mit einer gleichlautenden Unterschrift versehen, sondern 49, 1 knüpft auch direkt an 40, 6 und 58, 1 an 40, 9 an. Zum Verständnis des Propheten gehört indeß noch Anderes als diese Formalitäten, vor allem will der historische Ort seiner Weissagung ins Auge gefaßt sein, d. h. seine Endabsicht dem Volke gegenüber. Dafür kommt aber wieder die Stellung der letzten Kapitel in der 2. und 3. Wende (56, 9—57, 13a und cc. 63—66) in Betracht.

Die Kritik hat freilich diese Kapitel beanstandet, sie entweder in die vorexilische oder in die nachexilische Zeit gewiesen. Aber gerade in ihnen tritt die praktische Absicht des Propheten zu Tage: am Schlusse jeder Wende hebt er hervor, daß Israel unbereitet ist für die Herrlichkeitsoffenbarung seines Gottes. So schilt er es: c. 48, daß es in Unaufrichtigkeit den Namen des wahrhaftigen Gottes im Munde führe, daß es von Anfang an treulos, ein Übertreter von Mutterleibe an sei (V. 1 u. 8). Was er hier generell sagt, führt er am Ende der 2. Wende (c. 56, 9 bis 57, 13a) speziell aus, daß es unter jedem grünen Baume abtrünnig gewesen, seine Kinder in den Bachthälern dem Molech-Milkom geschlachtet, an den glatten Steinen im Bachthal den Götzen Trankopfer und Speisopfer gebracht habe — eine Lügenbrut und ehebrecherisches Geschlecht. Und in c. 65 und 66 stellt er dieser Sünde, die hier noch durch die Übertretung der ritualen Gebote in Bezug auf das Essen von Unreinem und das Fasten, wie des Sabbathgebotes schärfer gezeichnet wird, dem Walten der Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegenüber, um dadurch nachdrücklichst auf die Ausscheidung des unsittlichen und unreligiösen Elementes in dem Volke zu dringen. Der Prophet will der neuen Zeit ein neues geläutertes Geschlecht entgegenführen, der letzte götzendienerische Sauerteig soll entfernt werden, darum erhebt er nun seine

warnende und tröstende Stimme. Ohne diese praktische Endabsicht würde dem Ganzen seine Spitze fehlen, wie seine zeitgeschichtliche Basis.

Auf Grund davon versteht sich nun erst der Weissagungsinhalt des Buches. Der Prophet steht auf den Schultern seiner Vordermänner. Wie kein Anderer betont er, daß von Anfang an das Wort Gottes an Israel ergangen sei: man thut sehr Unrecht, hierbei an spezielle Weissagungen über Babels Fall und Israels Heimkehr zu denken. Er hat die je und je ergangene Weissagung von dem neuen Bunde und der dann erfolgenden Unterwerfung des Völkertums unter Gottes Volk im Sinne. Diese sieht er jetzt mit der durch Cyrus Auftreten tagenden Befreiung des Volkes aus der Verbannung in Babel gekommen, eine Anschauung, die man nicht dadurch entkräften kann, daß man auf den kümmerlichen Zustand der nachexilischen Gemeinde hinweist. Thatsächlich ist ja mit der Heimkehr aus dem Exil das spezifisch-heidnische Ferment in Israel ausgestoßen worden, ward die Schale bereitet, in welche die eine köstliche Perle hernach gelegt werden konnte. Und den Beginn mit der Erfüllung zusammennehmend, wie alle Propheten, schildert er nun die neue Zeit als die wesenhafte Vollendung der alten.

Denn dies ist, wenn ich recht sehe, der Schlüssel zu dem Verständnis des Buches. Die Weissagung des Hosea von einem neuen Bunde Gottes mit seinem Volke, die bestimmte Hinweisung des Jeremia und Ezechiel, daß dieser Bund in der Innerlichkeit des Herzens seine Stätte finden werde, gewinnen jetzt konkreten geschichtlichen Körper. Aus den Werkstücken der Vergangenheit erbaut der Prophet die Gestalt der neuen Ordnung. Dadurch wird die Vergangenheit in die neue Zeit hinübergerettet, wenn auch noch nicht in der Weise der endlichen Vollverwirklichung im neuen Bunde, wo die Vergangenheit mit der Gegenwart durch die ausdrücklich genannten Klammern der Weissagung und Erfüllung zusammengeschlossen sind. Dieser geschichtlichen Situation, wonach das Neue als Rekapitulation des Alten gefaßt wird, entspricht es, daß die in dem Früheren enthaltenen geistigen Elemente zusammengenommen werden: so erscheint in der ersten Wende, c. 40—48, die Schöpfungsidee in unmittelbarer Verflechtung mit der Heilsgeschichte. Gott ist als der Schöpfer der unendlich Erhabene, dem alles Erdengebild ungleichartig ist, jedoch zugleich ist er der seinem Volke Gnädige, der den Müden Kraft giebt und durch sein Wort seinem Volke inne wohnt; auch dies sein Wort, welches das Kommende voraus nimmt, begründet eine Erhabenheit und Unvergleichlichkeit. Als dieser Allherrliche hat

er Cyrus berufen, um durch seine Siege sich zu verherrlichen (41), hat er seinen Knecht berufen, als Mittler des Bundes mit seinem Volke Israel und als Licht der heidnischen Welt (42).

Damit setzt bereits das zweite Motiv seines Themas ein, das dann in c. 49—57 für sich allein ausgeführt wird. Die Weissagung gestaltet sich auch hier zu einer contrapunktischen Fuge, in der die spätere Tonreihe schon leise vorklingt, um endlich an ihrem Orte breit zur Ausführung zu gelangen. Ohne dies Verhältnis versteht man das Auftreten des ʿEbed Jahwe (c. 42) schlechterdings nicht: es spielt ebenso in den ersten Teil hinein, wie c. 44 die endliche Ausgießung des heiligen Geistes, ein Thema, das dann im dritten Teil zur Durchführung kommt; hier steht das Wort Gottes in seinem Knecht, ebenso wie die Ausgießung des Geistes über das wiederhergestellte Volk durchaus unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Herrlichkeit.

Daß dieser Knecht Gottes eine einzelne Persönlichkeit, ein bestimmter Prophet ist, hätte man niemals bestritten, wenn man sich den Gesamtinhalt stets präsent gehalten hätte. Denn der Seher schildert ja die Gemeinde der Zukunft: wie an der Spitze des alten Volkes Mose steht, so an der Spitze der neuen Volksgemeinde ein anderer Mose, der von jenem geweissagte Prophet. Es ist eine sehr billige Weisheit, dagegen auf die Perfekta in c. 42. 49 und 53 sich zu berufen. Denn diese Instanz wird eben von denselben Exegeten c. 46. 47 fallen gelassen, wo die Vernichtung Babels als eine bereits vollendete Thatsache geschildert wird, wiewohl nach allgemeiner Annahme der Standort des Propheten vorher liegt: die ersten Siegeszüge des Cyrus sind es, deren Ende und Erfolg er hier, vom Gottesgeist getrieben, vorausschaut. Dann aber kann er auch den Knecht Gottes nicht als bereits vorhanden bezeichnen wollen, sondern als den kommenden Mittler des neuen Bundes hat er ihn im Auge. Man thut den Argumenten der Kritik zu viel Ehre an, wenn man immer wieder die Behauptung, daß ʿEbed Jahwe den Stand der Propheten bezeichne, widerlegt — einen einheitlichen Propheten*stand* hat es nie gegeben in Israel — oder wenn man unter demselben, wie er 42, 1 f., 49, 1 ff. und c. 53 geschildert wird, meint, das wahre ideale Israel verstehen zu können, da doch unmöglich von einem und demselben Knecht Gottes gesagt werden kann, daß er der Mittler eines neuen Bundes mit dem Volke und das Licht der Heiden, und daß er blind sei und das Gesetz seines Gottes nicht verstanden habe (42, 19 ff.). Delitzsch' ganz unglückliche Pyramidentheorie hat die

unleugbare Thatsache nur verdunkelt, daß der Knecht Gottes als Träger der neuen Bundesordnung dem Volke als ganzem gegenübersteht, das erst durch ihn bereitet werden soll. Mit der Wellhausen'schen Idee, daß der — überall dasselbe bedeutende — Begriff des Knechtes Gottes das Volk gewordene, wie Jesus das Fleisch gewordene Gottes sei, ist eben so wenig etwas anzufangen. Es bleibt nur übrig anzuerkennen, daß der Inhalt des 'Ebed Jahwe-Begriffs sich nach den Aussagen von ihm bemißt, und daß er als Dollmetsch des Gotteswortes und Mittler des neuen Bundes eine Person ist, und als Volk überall da verstanden werden muß, wo von seiner Sünde, seiner Läuterung, Beraubung und Wiederherstellung die Rede ist.

Gottes Herrlichkeit soll sich dann aber nicht blos an dem Gottesknecht-Propheten, sondern auch an dem Gottesknecht-Volke zeigen, indem Er wie vor Alters in Ägypten, so nun in Babel Völker als Lösegeld für Israel giebt und wie vor Alters es durch die Wüste nach Kanaan führt (43), und dann seinen Geist auf den Samen Israels gießt, dem er seine Sünden vergeben hat (44).

So hat die Weissagung ihren Kreislauf zum ersten Mal durchmessen und nun wird in einer durch alle drei Teile wahrnehmbaren Weise der Eine Gedanke von der Herrlichkeit Gottes gegenüber dem Völkertum noch einmal aufgenommen und die Berufung des — nun mit Namen genannten — Cyrus zum Zweck der Herstellung des Volkes (45) der Untergang der Götzen und Stadt Babels (46. 47) geschildert, und im letzten Kapitel diese Heilsthaten dem Volke, das im Elend geläutert ist, vorgehalten, daß es merke auf Jahwes Gebote, damit sein Friede sei wie ein Strom und seine Gerechtigkeit wie Meereswogen (48).

Zwei Punkte heben sich in diesem ersten Cyclus vor Allem hervor, die Verknüpfung der Schöpfungs- und der Erlösungsidee und die Anknüpfung der Zukunftsgeschichte des erneuerten Volkes an die alte Geschichte des Ursprungs. Man sieht wohl, wie dies nicht möglich war, wenn eben die Ursprungsgeschichte nicht als eine festgeschlossene vor dem Auge des Propheten stand.

Die historische Anaphora setzt sich fort in dem zweiten Teil und zwar in demselben Rhythmus: c. 49—57. Wie der Knecht Gottes, welcher der Träger des Wortes Gottes ist, zum Bundesmittler für das Volk Israel und zum Licht der Völkerwelt wird, ist der Inhalt von c. 49—54. Der verschwiegene und doch vorhandene Vergleichungspunkt ist die Ansiedelung des Volkes in Kanaan durch Josua. So wird nun

der Knecht Gottes, der Jakob-Israel zu Gott bekehrt, das Land aufrichten und die öden Güter verteilen, die Kinder des Volkes eilen herbei, die Zerstörer eilen fort, sodaß nun der Raum ihm zu enge wird: c. 49. Der Widerspruch der Gegenwart mit solcher Zukunft löst sich bei dem Gedanken an die Verschuldung des Volkes, welches dem Worte seines Gottes nicht glaubte. Aber im Gegensatz dazu ist jetzt, d. h. bei dem Anbruch der Vollendung, dem Knechte Gottes, dem Propheten, der unzweifelhaft 50, 4 ff. selber spricht, das Ohr geöffnet, er tritt mit seiner Person für die Botschaft ein. Das Heil ist gebunden an die Annahme seiner Botschaft: die Gerechten, d. i. die an ihn glauben, werden Zeugen der herrlichen Machtthaten Gottes an seinem Volke und an dessen Drängern sein. Und noch lebendiger ergreift der Seher diese Zukunft und schließt mit der Forderung an Zion, ihren Schmuck anzulegen, kein Unreiner und Unbeschnittener wird in Zion eingehen: der Herr selbst kehrt zurück (50—52, 12).

Es beruht auf einem Mißverständnis der Weise unserer Propheten, wenn man die Anaphora die c. 53 und 54 vorliegt, übersehen hat, und da von einem Fortschritt redete, wo zunächst ein Zurückgreifen stattfindet. Wie der Knecht Gottes zu dem Mittler des neuen Bundes wird und wie die an ihn Glaubenden allein teilnehmen werden an der von ihm wieder hergestellten Neuordnung der Dinge, das stand c. 49—52 zu lesen. Aber das war es ja nicht allein, was sich an sein Auftreten knüpfte; er sollte zugleich das Licht der Heiden werden. So nimmt er denn in c. 53 die Klage von 49, 4 wieder auf, diesmal als Klage des Volkes und er schildert den Propheten, den er 49, 7 schon vorausdeutend den von jedermann verabscheuten genannt hatte, als den von seinem Volk verworfenen Zeugen Gottes, der eben durch sein Leiden das Schuldopfer für die Sünden seines Volkes gebracht hat und gerade dadurch die Vielen zur Beute bekam. Unzweifelhaft ist dies sein Schuldopfer das Mittel, wodurch (c. 54) das nun rein und gerecht gewordene Volk in den Stand gesetzt wird, seine Zeltpflöcke weit auszustecken und das Völkertum in sich aufzunehmen. Denn dies erneuerte Volk wird durch Gerechtigkeit festgegründet stehen und gesichert sein vor den feindlichen Waffen. Und nun legt sich (c. 55) der innerste Charakter dieses neuen Bundes dar: es ist der Bund der Gnade, wie er mit David geschlossen war, dem der Glaubensgehorsam gegen das siegesgewisse Gotteswort entspricht; Fremdlinge und Verschnittene sind dann nicht ausgeschlossen von diesem Bethaus der Völker, wenn sie nur Recht und Gerechtigkeit üben.

Die Empfindung, daß wir hier auf dem Höhepunkte des alten Bundes stehen, ist allgemein. Jeden, der diese Kapitel liest, durchzuckt der geheime Schlag der Erkenntnis, daß in diesen Ewigkeitsworten die Führungen der Weltgeschichte mit den geheimsten Erfahrungen der Menschenseele zusammentreffen. Das theologische Verständnis ist gleichwohl hinter dieser Erfahrung zurück geblieben. Dieser durch die Schule des — tempellosen — Exils gegangene Seher Israels sieht hier den ganzen blutigen Opferdienst des Volkes wie nichtiges Schattenwerk in sich zusammensinken. Und was tritt an dessen Stelle? Das Leiden des gerechten Gottesknechts und Propheten. Von hier aus versteht sich wohl, warum der wiederhergestellte Tempel ein Bethaus für alle Völker heißt: 56, 7, und zugleich 66, 1 ff. alles blutige und unblutige Opfer als Greuel vor Gott in dem neuen Jerusalem hingestellt wird. Die Zeit, wo Gott bei den elenden und zerschlagenen Herzen wohnt (57, 15 und 66, 2) macht die Opfer überflüssig: wo das Innere, das Herz, zum Tempel Gottes ausgereift ist, hört die Gleichung mit den äußeren Opferwerken auf. Wohl wird c. 56, 7 und 60, 7 von dem Tempel- und Opferdienst geredet, aber die dort genannten Opfer kommen nur als Huldigungsgabe, als Tribut an Gott in Betracht; dagegen ist durch 57, 15 und 66, 2 und vor allem durch c. 53 der Nerv des Opferdienstes zerschnitten, positiv und für immer. Ganz analog gelten scheinbar noch die rituellen Reinheitsvorschriften c. 66 und das Sabbathsgesetz c. 58 und doch sind die rituellen Gebote durch die in c. 58 ausgesprochenen Grundsätze ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet: sie sind nicht mehr *ὄργανα* sondern nur noch *σύμβολα τῆς ζωῆς*. So hat es auch der Erfüller dieser Weissagung verstanden.

Daß es in dem neuen Jerusalem um diese prinzipielle Scheidung zwischen Gottlosen und Gerechten sich handeln wird, zeigt der Abgesang 56, 9 — c. 58. Denn hier wird die ursprünglich tröstende Stimme des Propheten schneidend scharf: es gilt den letzten Rest des Heidentums aus dem Volke auszurotten. So straft er denn in der Weise des Jeremia eben die götzendienerische Art Israels, um die durchaus neben c. 53 sich stellende Wahrheit festzulegen, daß Gottes Wohnstatt die zerschlagenen, demütigen Herzen seien, und daß ihnen sein neubelebender Geist werde zu Teil werden.

Die reine geistige Luft dieser zweiten Wende legt es immer wieder nahe, den Blick auf das neue Testament herüberschweifen zu lassen. Gleichwohl will vor allem die Beziehung dieser Heilsgedanken auf den

früheren Kreislauf derselben festgehalten sein, um den historischen Ort für diesen Propheten zu gewinnen. Die Prophetie beginnt in Amos mit der vollständigen, man möchte sagen, objektiven Identität des Gotteswortes mit seinem Verkündiger (3, 8). In Micha und Jesaia tritt beides auseinander, sodaß Jesaia einer Reinigung durch Gottes Geist selbst bedarf, um Gottes Bote zu sein (c. 6). In Jeremia tritt das Subjekt so sehr auseinander mit seinem Beruf, daß er sagen kann: »du hast mich beredet und ich habe mich bereden lassen; dein Wort ist in meinem Herzen ein brennendes Feuer,« und daß er sich nur zu helfen weiß, indem er Gott allein seine Sache anheimstellt (20, 7—14). Immer schärfer und mächtiger hebt sich Gottes Wort im Gegensatz zu allem menschlichen Sein und Thun hervor.

Andererseits hatte sich in den Psalmen Davids der Einzelne in solcher Weise mit seinem Gott direkt zusammenzuschließen gelernt, daß er zuletzt auch jede kultische Vermittelung als diesem innerlichen Verhältnis inadäquat ausgeschlossen hatte (Ps. 51. 50). Dieses persönliche und jenes objektive Moment sieht nun unser Seher in der Person des Gottesknechts zusammenfließen: nicht ohne Grund wechselt der prophetische und lyrische Ton in seiner Weissagung. Er ist das zur Person gewordene Gotteswort, dieser Knecht Gottes. In dem Augenblick, wo dies Bild vor das Auge des Sehers tritt, sinkt auch die für das Volk berechnete kultische Vermittelung des Opferdienstes mit seinem Leben zusammen: der Prophet wird der Priester seines Volkes, der durch sein stellvertretendes Opferleiden das Volk zur wahren Gerechtigkeit bringt.

Aber noch einmal hebt der Prophet an: in der dritten Wende schildert er die innere Scheidung der Gerechten und Ungerechten durch den gottgesendeten Geist. Hatte die Weissagung der früheren Propheten mit herben Bußrufen angefangen, die Sonderung des Volkes gefordert und an diese vollzogene Scheidung die Verheißung des allumfassenden Heils geknüpft, so kehrt es sich hier um: erst tröstliche Verheißung, dann Sichtung. Daß es dem Propheten darum zu thun ist, erkennt man an dem Schlußwort; wo der Blick auf den Leichnamen der Menschen ruht, die von Gott abgefallen sind und es heißt, »sie werden ein Gräuel sein allem Fleisch,« da kann man nicht wohl zweifeln, daß es ihm eben um die universelle innere Scheidung der ganzen Menschheit zu thun ist. Eben darin zeigt sich der Fortschritt unsrer Weissagung; der ursprünglich nationale Gegensatz zwischen Israel und dem Völkertum sprengt seine Schale und gestaltet sich nun zu einem innerlich und äußerlich universalen.

Man kann diesen Prozeß nach seiner inneren Folgerichtigkeit verfolgen. In den ersten Propheten steht Israel im Vordergrund bei der Rüge und der Verheißung, bei denen der Hiskianischen Zeit ist es das Völkertum als solches, dessen Anschluß an das Israel der Endzeit in großen Umrissen vor dem Auge der Seher steht. Bei Jeremia und Ezechiel zeigt sich, daß Gott auch mit dem Völkertum seine eigenen Wege geht, wie schon Jesaia auch gelegentlich darauf hingewiesen hatte. Hier am Ende der Weissagungen tritt das Wort Gottes als die scheidende Lebensmacht für alles Fleisch hervor und der Geist Gottes als die Lebensmacht aller gottvertrauenden Menschen. Mit dieser Innewohnung Gottes ist erst der Weg seiner Herrlichkeitsoffenbarung zu seinem Ziel gelangt und so begreift sich, daß in diesem Finale die tiefsten Töne des Bußrufes mit den hellsten Stimmen der prophetischen Verheißung zusammenrauschen.

Wie überhaupt in unserem Propheten alle früheren Weissagungen ihren Wiederhall finden, so auch die des Joel von der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch: aber es ist nicht sowohl der prophetische Geist, auch nicht der Geist schöpferischer Neubelebung, wie er bei Ezechiel c. 37 auftritt, sondern der Geist persönlichen, heiligen Lebens, den er als die Gabe an das wiederhergestellte Volk bezeichnet; die Gabe, um welche David gefleht hatte im 51. Psalm, soll das allgemeine Kennzeichen der Gemeinde des neuen Bundes sein. Auch hier erkennt man wieder, wie das lyrische und prophetische Element in unserem Propheten sich durchdringt.

In fünf Kapiteln wird die innere Läuterung und Scheidung des Volkes Israel geschildert. Das Fasten, welches blos in der negativen Enthaltung von Speisen besteht, ist nicht das, was Gott will, sondern das Meiden des Bösen und die positive Barmherzigkeit, welche dem Hungrigen das Brot bricht und den Nackenden kleidet, und für die Sabbathfeier gilt ebensowenig das blos äußere Ruhen, sondern die positive Freude an dem Gott des Heils. An diesen Sätzen (58) verfolgt man, wie der Geist die alten Bundesbestimmungen verläßt: der neue Bund steht unter dem Zeichen der Freude als des Zeichens der gotterfüllten, zu ihr selbst und ihrer Wahrheit gekommenen Innerlichkeit. Darum (c. 59) gelten auch die Gebete nicht als solche vor Gott, sondern nur die wahrhaftigen, d. i. aus dem gerechten Herzen kommenden. Diesem Israel gilt die Vergeltung Gottes, kommt der Erlöser, ist der Bund verheißen, der dann in der Mitteilung des Geistes besteht.

Diesem Israel (c. 60) gelten aber auch die Herrlichkeitsverheißungen Gottes, daß zu ihm die Völkerwelt mit allen ihren Schätzen kommen soll. Dieses Israel (c. 61) ist es, welches ein Freudenbote, Evangelist wird für alle Elenden auch unter den Völkern, die durch diesen selben Geist an dem ewigen Gottesbunde beteiligt werden sollen. Dieses Israel wird dann, wie abschließend c. 62 ausführt, die herrliche Krone in der Hand des Ewigen sein, an der Er seine Lust hat.

Halten wir einen Augenblick inne: wir stehen an dem Quellort des Wortes, das in der Erfüllungszeit das Loosungswort für die geistige Befreiung der Jahrtausende wird, des »Evangeliums«. Die Freudenbotschaft an Zion setzt sich um die Freudenbotschaft Zions selbst. Die Gemeinde des Heils durchdringt sich ganz und gar mit dem Werke dessen, der sie hergestellt hat: sie besteht aus, »Evangelisten«, das Reich Gottes ist ein Reich von Boten. Und wie so das prophetische Wort in ihr Wurzel schlägt, so heißt sie auch — in demselben Kapitel 61 — eine Gemeinde von Priestern des Ewigen, ebenso wie der Gründer dieses Reiches Prophet und Priester ist.

Scheinbar läßt der Prophet in c. 63 diesen Gedankenzug fallen; aber wir kennen schon seine Art, an den Anfang seiner Rede zurückzukehren und dann ein neues Moment aufzunehmen, und so mit diesem neuen Zufluß in den alten breiten Strom zurückzukehren. So fällt denn nun sein Blick auf das Volk, welches ihm um seines unbrüderlichen Hasses willen der Repräsentant der Feinde des Volkes Gottes ist: Edom (63). Das anhebende Gericht Gottes über die Völkerwelt preßt ihm das Gebet ab, Gott wolle sein Vaterantlitz seinem Volke wieder zeigen (64). Wie Blitz und Donner wechseln nun Droh- und Verheißungsworte: das Gericht ergeht wie über das Heidentum, so über den heidnischen, götzendienerischen Teil des Volkes; seinem treuen Volke schafft er aber einen neuen Himmel und eine neue Erde (65). Er wohnt bei den gebrochenen Herzen: Speisopfer, Schlachtopfer und Weihrauch will Er nicht. Zu jenen kommt sein Heil, seinen Feinden bringt er Feuer und Schwert. Die Völker stellen sich zum Gericht und bringen die verbannten Kinder Israel wieder als Opfergabe an den Herrn: aber auch aus ihnen werden Priester und Leviten genommen; an Israels Feiertagen kommen die Gerechten aller Völker anzubeten, eine Gemeinde des Lebens. Ihnen gegenüber die Leichname der von Gott Abtrünnigen — eine Gemeinde des Todes.

Man sieht, wie die drei Teile dieser Rede in einander greifen: das Geschick des wiederherzustellenden Volkes, das herrlichere Gegenbild der Befreiung des Volkes aus Ägypten (40—48); die innere Reinigung des Volkes, prinzipiell vollzogen durch das Person gewordene Wort Gottes, dessen Träger die gezückten Schwertspitzen des Hohns seines Volkes in seine Brust drückt und durch seinen Tod für die Sünde seines Volkes das Schuldopfer bezahlt, und dadurch zum Licht der Völkerwelt wird, ein Prophet und Priester zu gleicher Zeit (49—57); und endlich der Geist des durch ihn vollzogenen neuen Bundes, die vertiefende Vollendung des gebundenen Geistes des Gesetzes und die innerlich freie, weil demütig gewordene Gemeinde Gottes aus Israel und dem Völkertum, eine Gemeinde des Lebens und des Friedens auf neuer Erde unter neuem Himmel (58—66) — ein Gegenbild zu der in dem Reiche Davids und Salomos liegenden stummen Weissagung —, das ist das Ende des Gesetzes und alles an Altisrael ergangenen Gotteswortes. Wer den Gang dieser Weissagung nicht versteht, deren Grundgedanken in dem Evangelium der Erfüllung, wie Johannes es uns festgehalten hat (dessen Schrift sich ja auch nach den großen Grundgedanken *ζωή*, *ἀλήθεια* *δόξα* gliedert), noch einmal wiederkehren werden, dem bleibt das Alte und Neue Testament ewig ein Buch mit sieben Siegeln.

Das babylonische Exil hat in dieser Weissagung eine Zusammenfassung aller geistigen Faktoren des Volkslebens erlebt, es ist damit dem Volke, soweit es noch vorhanden war, zu einer Periode der Selbstbesinnung und der Rückkehr zu seinen Lebensquellen geworden. Man kann sagen, das Volk hat in diesen 50 Jahren seine ganze frühere Entwicklung noch einmal durchlebt und ist durch Gottes Geist darüber hinausgeführt worden: Ezechiel gestaltet das alte Gesetz des Mose zum Ausdruck Einer Grundrichtung, der persönlichen und dinglichen Heiligkeit, die Lieder des Exils (s. u.) nehmen die Erfahrung der Gerechten Altisraels auf und sprechen zugleich das Ja und Amen zu der Bußpredigt der Propheten, unter deren Wort die ganze Volksgemeinde nun sich stellt; und endlich der Prophet in Jes. 40—66 faßt alles Prophetenwort zusammen und baut aus den vergeistigten Führungen des Volkes und dem an es ergangenen Gottesworte den Tempel des neuen Bundes und Reiches Gottes.

Man möchte glauben, mit diesen Reden sei der Inhalt des an Israel je und je ergangenen Gotteswortes erschöpft, eine Steigerung darüber hinaus undenkbar. Und doch fehlt in diesem Bilde noch ein Zug, der des König-Messias. Wohl ist einmal an die Gnadenver-

heißungen Davids erinnert (55, 3) und der eigentliche Mittelpunkt des Buches (53, 1 f.) hebt mit einer Schilderung des Propheten an, in welche die Züge des Davididen von Jes. 11, 1 verwoben sind; aber die Anschauung des Sehers kreist doch nicht direkt um den Sohn Davids, sondern um den Propheten nach der Weise Moses. Der König und Herr des neuen Bundes und Reiches ist Gott selbst. Seine Gegenwart in seinem Reiche ist durch seine Machtthaten, sein Wort und seinen Geist vermittelt. Der Zug der Weissagung hatte sich bisher an die durch das Wort der Propheten bereitete Gemeinde der Frommen angeschlossen: immer heller hatte sich aus der Verschlingung mit den nationalen Hoffnungen das Bild dieses Restes Israels herausgearbeitet, bis sich endlich in dem Propheten, von dem Jes. 40—66 stammt, das konkrete Bild des Begründers dieses neuen Israels erhob, ein in sich folgerichtiger, darum nicht minder gottgewirkter Entwicklungsprozeß. Doch blieb noch ein nationaler Rest, wie denn in Jes. 40 ff. hin und wieder einzelne Züge aus dem alten Volksgesetz herübergenommen erscheinen, wiewohl, wie wir sahen, ohne innere organische Verbindung mit dem Kern seiner Weissagung. Es wird das Ziel kommen, wo auch diese letzte Schranke der Weissagung fallen wird.*)

*) Man hat, wenn man nur auf die Eigentümlichkeit in der Gedankenbewegung des jüngeren Jesaia achtet, keinen Grund, diese 27 Kapitel zu dritteln. Gleichwohl wird es jetzt als erwiesen angesehen, daß die cc. 56 ff. nicht zu c. 40—55 gehören und aus späterer Zeit stammen. Aber der lebhafteste Verteidiger dieses Tritojesaia muß c. 66, 1 ff. als Drohrede wider die antijüdischen Samariter deuten und **kol 'eleh** V. 2 statt auf Himmel und Erde vielmehr auf den zionitischen Tempel beziehen. Das ist wertvoll nur als Zeugnis für den grammatischen Verstand des Abschnitts und als Verzicht auf die gequälte Uebersetzung: „wer Stiere schlachtet (zugleich aber) Menschen erschlägt" u. s. w. Aber den Verfasser der letzten 11 Kapitel zu einem „Theokratiker vom reinsten Wasser" zu machen, der „den Tempel, das Opfer, das Gesetz, den Sabbath u. s. w. für die höchsten Dinge hält", verrät eine Auffassung mit der auseinander zu setzen fruchtlos ist. Das Gleiche gilt von der Ausscheidung der **'Ebed-Jahwe**-Lieder: Jes. 42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 12. Duhm hat auch hier dem unmittelbaren Eindruck dieser Stücke sich nicht entziehen können und diese Stellen auf eine Einzelpersönlichkeit gedeutet, wofür er von dem Bannstrahl Wellhausens getroffen ist, der es für „vermessen" hält an ein Individuum zu denken (isr. und jüd. Gesch.[2] 153). Aber Duhm ist im Recht, nur darin nicht, daß er diese Stücke ausschaltet, denn wie kann 42, 6 der **berith-'am** Genannte, der doch unzweifelhaft mit dem 42, 1—4 Geschilderten identisch ist, nun mit einem Male das Volk bedeuten! Denn das „Volk das sich mit dem Bunde identifiziert" ist, wenn überhaupt ein möglicher Gedanke, nur durch **'am berith** auszudrücken: **berith 'am** ist und bleibt der Mittler des Bundes mit dem Volke; der Ausdruck steht dem „Licht der Heiden" vollständig gleich.

§ 6. Ergebnisse.

In ein wüstes Trümmerfeld hat die Kritik das Gebiet verwandelt, das der früheren Anschauung als ein reiches, mannigfaltiges Fruchtgefild erschienen war. Man kann der Letzteren den Vorwurf machen, daß sie den Blick einseitig auf den Bergquell gerichtet hat, der dies Gefilde bewässerte, aber nimmt man zur Vergleichung beide Bilder zusammen, dann kann die Wahl nicht zweifelhaft sein: das geistige Leben Altisraels, wie es sich nach unbefangener Abhörung der zuverlässigen Urkunden gestaltet, ist viel reicher und höher gewesen, als die heute herrschende Kritik zugeben kann. Lassen wir es nun noch einmal an unserem Blick vorübergehen.

In den drei geistigen Strömungen der Lieder, Sprüche und Weissagungen erkannten wir einen gleichartigen Rhythmus. Sei es nun die unmittelbare Empfindung, sei es die betrachtende Erfahrung, sei es die Hinweisung auf das, was notwendig sein soll und sein wird, immer hebt der Ausdruck des in den drei Weisen der Geistesoffenbarung sich aussprechenden Gedankeninhalts bei dem kleinsten Kreise an: der Blick ist auf die persönliche Gestalt des sittlichen und religiösen Lebens stets zuerst gerichtet. Dann aber zieht er seine Kreise weiter, und die Erfahrung, Beobachtung oder Forderung an den Einzelnen erweitert sich zu einer allgemeinen Sentenz, in der das individuelle Leben zurücktritt. So kann sie dann auch zur allgemeinen Form und Norm des Gemeinschaftslebens sich gestalten und von da aus zur allgemeinen prinzipiellen Formulierung gelangen. Hand in Hand mit der Erweiterung des Umkreises geht die Vertiefung des Inhalts, bis die äußere und innere Bewegung in dem absoluten Gottesgedanken ihren Abschluß findet.

Jene drei Lebensrichtungen bilden zuletzt nur die Bestandteile eines einzigen geistigen Lebensstromes in Altisrael, den man nach seinen Literaturdenkmälern für sich herausheben kann: die etwa fünfhundert Jahre, von Davids Regierungszeit an gerechnet, bilden wirklich, wie dies in der Natur der Sache liegt, den Zeitraum, in welchem sich die große Metamorphose des dem Volke mitgegebenen Ethos in hartem Kampfe mit seiner widerstrebenden Physis vollzogen hat. David, der Gründer seiner selbständigen äußeren Existenz, hat auch dieses geistigen Kosmos Grundlage geschaffen, indem er in seinem lebendigen Glauben den Mut gewann, wie seinem Gott, so sich selbst und der widrigen Welt gegenüber sich zu behaupten: er weiß sich dem gerechten Walten des heiligen Gottes gegenüber geschirmt durch seine Gnade, die ihn mit ihrem Schilde deckt, und ge-

schieden von den Ungläubigen, deren ungerechtes Thun als gottwidriges erscheint, und berufen, diese seine Erfahrung als die beherrschende Macht in dem Volke, wie in dem Völkertum zu verwirklichen. Gewiß faßt er in seinen Worten die Erfahrungen aller Frommen vor und nach ihm zusammen, ebenso wie sein Sohn Salomo in den »Sprüchen« die Beobachtungen des Volkes auf dem Gebiete des praktischen Lebens. Aber immer ist es doch die individuelle Erfahrung der alle inneren und äußeren Zustände des Menschenlebens überwährenden Gemeinschaft mit dem Gotte des Lebens, welche als die auslösende Hebelkraft dieser geistigen Welt erscheint. Diese Erfahrung hat sich den sittlichen Menschen unterworfen und wieder an sich gekettet. Darauf beruht es, daß nun in der gesamten Geistesbewegung Altisraels dies religiöse Moment den Vorschlag hat und daß das Ende zuletzt nichts anderes ist, als das vergrößerte Spiegelbild des Anfangs: das Reich des neuen Bundes, wie es der jüngere Jesaia entworfen hat, ist nichts anderes als die Übersetzung der individuellen Heilserfahrung Davids in die Verhältnisse der neuen Gemeinde des Heils. Wie David sein Leben dahinsinken sieht in den Tod des Leides und der Sünde und doch sich eben darin mit dem Gott des Heils zusammenschließen lernt, so muß hier der Mittler des neuen Bundes sein ganzes sarkisches Leben unter der Last des Todes und der Sünde versinken sehen, um durch dies sein Sterben der Gründer der neuen geistgetragenen Gemeinde des Heils zu werden. Andererseits konnte David jene individuellen Heilserfahrungen gar nicht machen, wenn ihm sein Gott nicht als der heischende Gott von vorn herein gegeben gewesen wäre, dessen »du sollst!« auf dem Grunde einer lebendigen Selbstmitteilung an das Volk Davids erwachsen war. Seine Psalmen beruhen schon auf einer Reduktion der mannigfaltigen sittlichen Forderungen und zugleich auf einer individuellen Zuspitzung der Erfahrung, der Gemeinschaft mit dem in seinem Worte sich seinem Volke offenbarenden Gotte. Vor Davids Liedern liegen die gesetzlichen Ordnungen des Mosaismus, nicht aber die schwankenden Gestalten einer den sittlichen Forderungen des Menschenlebens gegenüber neutral sich verhaltenden, halb-heidnischen Volksgottheit.

Dies wird nun auch im Grunde von der Kritik nicht bestritten, nur in Folge der Vorwärtsdatierung des »Gesetzes« — abgesehen von einzelnen Rudimenten — ins Exil, werden auch die Davidslieder in dieselbe oder noch spätere Zeit verlegt. Eine Widerlegung dieser Ansätze ist nur durch den Nachweis möglich, daß jene Lieder mit den Sprüchen in ihren einzelnen Bestandteilen die ideale Prämisse der vorexilischen

Prophetieen in ihren verschiedenen Stadien bilden. Diesen Nachweis habe ich in dem Vorhergehenden zu bringen versucht, indem ich die einzelnen Gruppen in ihrer Aufeinanderfolge zu schildern unternahm. Nun bleibt noch übrig, das Ineinandergreifen der einzelnen Glieder jener drei Reihen kurz zu skizzieren.

In den Davidsliedern und Salomosprüchen zusammen mit den historischen Erinnerungen und den gesetzlich überlieferten Normen war ein geistiges Material für die höheren Interessen eines Volkes gegeben, das mehr als Ein Jahrhundert erfüllen konnte; an den Liedern, welche aus dem Kreise der Frommen in dem politisch geteilten Reich hervordrangen, erkennt man, daß die Gegensätze innerhalb des Einzelmenschen und des sozialen Lebens sich vertiefen und auch das kultisch-religiöse Leben ergreifen: diese Frommen haben in der Gemeinschaft mit ihrem Gott und in dem Zusammenschluß unter sich Halts genug, um auch auf die Vermittelung ihrer religiösen Empfindungen durch den gemeinsamen Kultus verzichten zu können. In dem Wandel in Gottes Geboten, der als die Folge ihrer Glaubensgewißheit erscheint, rundet sich das Bild der Gerechten ab und setzt sich den Gottlosen gegenüber, auch wenn diese mit den Zeichen des legitimen Gottesdienstes sich schmücken können. Ja sie stellen den Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen in den Rahmen des allgemeinsten Gegensatzes von Leben und Tod. Gegenüber dem von dem Tod eingefaßten Leben erkennen sie in der Gemeinschaft mit Gott das einzig rechte und wahre Leben (Ps. 39).

Im achten Jahrhundert wird diese Scheidung des Einzelnen in sich und des Volksganzen unter sich von den ersten Propheten (Amos, Hosea) als Programm aufgenommen und ihre praktische Durchführung angesichts der von außen drohenden Gefahr dem ganzen Volke zugemutet. Sie lösen damit das Volk von seiner Vergangenheit, mit der es sich bis dahin noch fest zusammengewurzelt zeigte, und nehmen aus derselben das Idealbild des Anfangs heraus, indem sie zugleich die Rückkehr zu diesem verklärten Zustand der Vergangenheit als das Ziel der Wege Gottes mit seinem Volke hinstellen. Immer deutlicher tritt dann in den Zionsliedern der Zion als der Ort der lebendigen Selbstbezeugung Gottes an seinem Volk, als das vollendete Gegenbild des Sinai (Ps. 68, 18) hervor: Zion selbst ist aber nichts anderes als der geistige Mittelpunkt des Volkes, gehalten durch das lebendige Wort der Propheten Gottes. Daß es nicht das irdische Zion sei, erkennt man aus den Sprüchen dieser Zeit, in welchen die idealen Forderungen der Frommen auch den Königen gegenüber sich

geltend machen. In Micha und noch mehr Jesaia gewinnt dies Ideal konkretes Leben. Es scheidet sich ausdrücklich von den politischen Zuständen der Gegenwart, mit denen es unbedingt ein Ende nehmen muß, wenn dieses neue, auf Gottes Wort gegründete und in seinem Geist gewurzelte Reich zur Wirklichkeit werden soll. Jesaia hat den weitesten Kreis geschlagen und es als das Reich gezeigt, dessen Zeltpflöcke auch das Gebiet des Völkertums umspannen können. Zugleich legt er aber auch sehr bestimmt den Finger auf die innerliche, rein geistige, auf den Glauben an Gottes Wort und dessen Mittler gegründete Natur dieses Reiches. Und damit giebt er das Thema an, welches von den Liedern des siebenten Jahrhunderts im Einzelnen durchgeführt wird. Alle Liedtöne, auch der alten Zeit, rauschen noch einmal durch die Harfen der Frommen, bis sie in der gewissen Nähe Gottes, der objektiv durch sein Wort, subjektiv durch den Glauben gewissen, das letzte erhabene Ziel der frommen Empfindung zum Ausdruck bringen (Ps. 73). Aber auch die Weisheit schließt sich zusammen, zieht sich auf sich selbst in die Innerlichkeit zurück, froh des nächsten Besitzes gegenüber einer dem Verderben geweihten äußeren Welt. Dies ist es dann, was die Propheten der gläubigen Gemeinde, ein Habakuk und Zephanja, als die Frucht der bisherigen Entwickelung in Israel und der Völkerwelt festgehalten haben! In den letzten Lebensäußerungen des alten Volks wird die Erkenntnis ausgesprochen, daß die praktische Erfahrungsweisheit in den ewigen Gesetzen Gottes, die für Natur- und Geisterwelt gleichermaßen Geltung habe, entspringe, und daß diese selbe Quelle auch allein die Lösung der Räthsel des Menschengeschicks bringen könne, während die letzten Propheten Jeremia und Ezechiel diesen göttlichen Charakter des öffentlichen und individuellen Lebens in der Weissagung eines neuen Bundes zum Ausdruck bringen, dessen gottgesendeter Mittler nach dem jüngeren Jesaia die Momente des leidenden Frommen, des geistgesalbten Gerechten, des Propheten, Priesters und Königs in sich vereinigt.

Mit dieser inneren Entwicklung, gegen deren schließenden und zugleich innerlich natürlichen Charakter nicht wohl Begründetes sich sagen läßt, ist auch gegeben, inwiefern sie sich von der vor David liegenden Ordnung unterscheidet. Nehmen wir die Bestandteile des mosaischen Gesetzes vorläufig als eine Einheit, wie auch ihre geschichtliche Entstehung gewesen sein mag, so ist unwidersprechlich, wie hernach entwickelt werden soll, daß das Gesetz von dieser von David anhebenden Scheidung bei dem Einzelmenschen: zwischen Innerem und Äußerem, bei der Gemeinde: zwischen

Gerechten und Gottlosen, und bei dem Volke: zwischen ihm in seiner äußeren konkreten Existenz und der auch das Völkertum in sich aufnehmenden idealen Gemeinschaftsform, gar nichts weiß. Dagegen ist es eine natürliche Entwickelung, wenn aus dem durch das Gesetz gebundenen Bewußtsein sich das freie Gewissen, in den Sprüchen aus der an die Volksgenossen gebundenen Barmherzigkeitspflicht die Forderung der rein menschlichen Barmherzigkeit, und in der Prophetie aus der in der Kultusgemeinde ruhenden idealen Volksgemeinde sich die Idee eines allgemeinen Gottesreiches für das Volk und das Völkertum entwickelt hat.

In den beiden letzten Sätzen liegt der Kern der in Betreff des »Gesetzes« Altisraels und seiner Bedeutung für die innere Geschichte des Volkes entstandenen Streitfragen. Meine bisherige Erörterung hat gezeigt, daß die Lied- und Spruchliteratur sich nicht von der Weissagungsliteratur trennen lassen, und daß das Verhältnis des »Gesetzes« zu allen drei Strömungen bestimmt sein will. Ich versuche deshalb die Geschichte desselben in aufsteigender Linie zu verfolgen.

IV.
Das Gesamtleben Altisraels unter dem Einfluß des Gesetzes.

§ 1. Das Gesetz Moses als die bestimmende Macht des nationalen und familiaren Lebens.

Wie taubes Gestein erscheinen die alten Ordnungen des Volkes Israel in den Darstellungen der Kritik, vor allem die kultischen Ordnungen desselben werden mit ausgesprochener Ungunst behandelt. Und doch sind sie, ehe sie zu einer drückenden Fessel des Gewissens wurden, ebenso wie jedes andere literarische Erzeugnis des alten Bundesvolkes einmal der Vollausdruck eigenen, die Herzen erfüllenden und beglückenden Lebens gewesen, und die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung ist es, dies Integrale des Lebens zu suchen, das »Gesetz« selbst in dieser Lebensbewegung zu begreifen. Oder ist es wirklich nur eine literarische Existenz, die man den einzelnen Bestandteilen desselben zuschreiben darf, der Dekalog ein literarisches Produkt der Zeit Manasses, wie das Deuteronomium ein solches der josianischen Zeit, das Bundesbuch zu Beginn der Königszeit entstanden, und der »Priestercodex« ein Denkmal der »schriftgelehrten« Bemühungen nach dem Exil? Bei dieser Anschauung, die man als das allgemeine Credo der heute herrschenden Kritik wird betrachten dürfen, wird wieder offenbar, daß die Kritik dieselbe Position einnimmt wie die alte Dogmatik, indem sie das ganze Problem auf die Degenspitze der literarischen Hypothese stellt. Denn wie man der letzteren mit Grund vorwerfen kann, daß sie die normative und heilsgeschichtliche Stellung der alten Bundesordnung von dem literarischen Urteil über ihre literarische Überlieferung abhängig macht, so hat auch die Kritik sich nicht von dem Vorwurf frei machen können, daß ihr literarisches Urteil von der innerlichen Opposition gegen den angeblich engherzigen, unfreien Sinn der im Pentateuch enthaltenen gesetzlichen, zumal der kultischen Ordnungen beeinflußt worden sei. Das Problem ist aber in erster Linie ein geschichtliches und erst in zweiter Linie ein literarisches. So antastbar die literarische Anschauung der älteren Theologie, wonach Mose die sämmtlichen fünf Bücher, die nach ihm genannt sind, geschrieben habe, ist — im un-

bedingten Sinn durchführbar ist sie ja überhaupt nicht — so sehr ist sie doch der Zersetzung der Kritik voraus durch die geschichtliche Anschauung von der Priorität der alten Ordnungen des Volkes vor der durch David eingeleiteten geistigen Entwickelung. Die »Kritik« hat dagegen die geschichtliche und die literarische Reihenfolge in einander gezogen und so die Dinge auf den Kopf gestellt, indem sie aus der späteren Konzeption z. B. des Deuteronomiums auch den späteren Ursprung der in ihm berichteten Ordnungen erschloß.

Der Streit, ob der Mosaismus am Anfang oder am Ende der Geschichte Israels stehe, wird so lange unentschieden bleiben, als man nicht die literarische Arena mit der historischen vertauscht. Ist das »Gesetz« eine wirkliche Lebensmacht in dem Volke Israel gewesen, dann kann es nichts fruchten, daß man die »fünf Bücher Mose« eben nur als literarischen Index an der Spitze des Bibelbuches fixiert, sondern dann muß es sich auch nachweisen lassen, daß es in seiner geschichtlichen, geistigen Gesamtbewegung den Stachel der Entwicklung bildete. Das lebendige Hinüber und Herüber dieser beiden Lebensmächte, die man später als »Gesetz« und »Evangelium« dogmatisch formuliert hat, will aufgewiesen sein, wenn man aus dem peinlichen literarischen Dilemma heraus kommen will. Für das Verständnis der inneren Lebensrichtungen ist aber die Beobachtung nicht unwichtig, daß dieselben Stadien, welche wir bei den Liedern, Sprüchen und Weissagungen Altisraels fanden, sich auch in der Ausprägung der gesetzlichen Ordnungen wiederfinden: und wie der Entwicklungsgang jener drei geistigen Lebensmächte trotz ihrer Verschiedenheit doch eine lebendige Einheit ausmachte, so dürfte auch die Geschichte des Gesetzes, sobald man nur ihre wesentliche Gleichartigkeit in den verschiedenen, zeitlich bedingten Ausdrücken derselben erkennt, eine wesentlich tiefere, weil lebendigere Einheit darstellen, als die blos literarische und als solche unbeweisbare Behauptung, daß Mose der Verfasser des Pentateuchs sei, sie enthält. An die Stelle der formalen literarischen Einheit wird die materiale Einheit der Geschichte treten müssen.

Man kann es nicht wohl bestreiten, daß in dem Deuteronomium, das Werk als ganzes genommen, viel lebhafter als in den anderen Darstellungen des »Gesetzes« der nationale Gesichtspunkt maßgebend ist. Israel wird als Volk dem Völkertum in lebhafter Weise gegenüber gestellt: aber zugleich sind die gesetzlichen Ordnungen bereits von einer Weite und Tiefe, daß man von einem, den Menschen als solchen ins Auge fassenden Humanitätsideal dort reden kann. Steigt man höher

hinauf, so begegnet in der Urkunde des »Priestercodex« — ich nehme auch hier denselben als Einheit in der herkömmlich fixierten Form: Ex. 25—31; 35—Lev. 16 (also mit Ausschluß des Heiligkeitsgesetzes Lev. 17—26) und die gesetzlichen Stücke in Numeri — eine Formulierung des Gesetzes, welche den Blick durchaus noch auf das Volk als Gemeinde gerichtet hat, ohne daß ein bestimmtes antithetisches Verhältnis zu den anderen Völkern oder zu dem Völkertum als solchem durchblickte. Und endlich die Fassung des Gesetzes, wie sie im Dekalog und Bundesbuch (Ex. 20—24. 34) vorliegt, ist so ausgeprägt individualistisch gehalten, daß über ihr Altertum im Ernste kein Zweifel aufkommen kann. Dieses natürliche Verhältnis der in dem Fünfbuch sich findenden Gesetzsammlungen, welches die ältere Anschauung von der Aufeinanderfolge: Dekalog mit dem Bundesbuch, Priestercodex und Deuteronomium von vornherein als die nächstliegende erscheinen läßt, wird nun von der Kritik geradezu verkehrt, indem sie das Deuteronomium das erste religiöse Grundgesetz des Volkes, meist kirchenpolitisch motiviert und insceniert, sein läßt, während das Bundesbuch vorwiegend literarische Existenz geführt habe, wie auch der spätere, unter Manasse entstandene Dekalog, und erst der Priestercodex mit Ausscheidung des ursprünglich nationalen, natürlichen Faktors nach dem Exil das Grundgesetz der religiösen Priesterherrschaft geworden sei.

Über den Charakter dieser drei Korpora herrscht im Grunde Einverständnis. Wenn dennoch ein so verschiedener Ansatz möglich ist, dann erklärt sich das nur aus der Verschiedenheit der geschichtlichen Anschauungen: dieselben sind wieder durch den Ausgangspunkt bedingt. Man geht von einzelnen historischen Notizen über Höhenkult, Priestertum, Opferdienst aus, die allerdings wesentlich andere Verhältnisse voraussetzen als die sind, welche den gesetzlichen Vorschriften entsprechen, so etwa wie Janssen nach Döllingers Vorgang gewisse einzelne Vorkommnisse in dem evangelischen Volke des 16. Jahrhunderts gegen die Giltigkeit der in den offiziellen Bekenntnissen ausgesprochenen, reformatorischen Prinzipien ins Feld geführt hat. So werden auch jene archäologischen Daten des hebräischen Altertums in den Rahmen einer wesentlich ethnischen Entwicklung gespannt und so das prius — die ideale Norm — zum posterius, zum nachhinkenden Phantasiegebilde, gemacht. Dem gegenüber ist es gewiß methodisch richtiger, zuvörderst das Verhältnis der einzelnen Gesetzbücher zu einander genau aus sich zu bestimmen. Dies hat man auf der kritischen Seite aber nur in ganz oberflächlicher Weise gethan, indem man vorwiegend auf den literarischen Charakter der Urkunden reflektierte.

Nun zeigt sich sofort, daß die Gesetzsammlungen Israels alle mehr oder weniger durch bestimmte Grundtendenzen beherrscht werden, die der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit und Heiligkeit, welche in den verschiedenen Sammlungen in verschiedener Fassung begegnen. Um dies zu erkennen, wird man vor Allem das Verhältnis der letzten Ausläufer des »Gesetzes« zu einander ins Auge fassen müssen: diese bilden die Thorah Ezechiels (c. 40 ff.), das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz (Lev. 17 ff.). Während in den früheren Sammlungen die genannten Grundideen in starrer Abgeschlossenheit dastehen, erkennt man in den letzten Formen eine größere Beweglichkeit derselben: sie sind in Fluß gekommen, beziehen sich auf einander. Und zwar übernimmt die Heiligkeitsidee die Führung in dem Heiligkeitsgesetz, indem sie sich die Reinheitsbestimmungen unterwirft und sie, die »Heiligkeit«, in dem familiaren und sozialen Leben durchführt, in dem Deuteronomium hat sie sich mit der Idee der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit durchdrungen und dieselben auf das nationale Leben angewandt, in der Thorah Ezechiels ist sie auch mit der individuellen Gerechtigkeit gesättigt, sodaß ihre objektiven Ordnungen unmittelbar als Ausdruck der individuellen, subjektiven Heiligkeit, d. i. Gerechtigkeit erscheinen. Damit ist sie aber in ihr Gegenteil umgeschlagen, wie sich dies auch darin zeigt, daß bei Ezechiel die alten gesetzlichen Ordnungen in souveräner Weise nach den Forderungen der subjektiven Heiligkeit gewandelt werden. In Ezechiel treten sie deshalb aus dem Kreis der Geschichte, der Wirklichkeit heraus, das Gesetz selbst wird zum Ausdruck der Weissagung. Man hat die Thorah Ezechiels den »Schlüssel zum Alten Testament« genannt. Das ist sie auch. Aber in einem ganz anderen Sinn, als die Kritik annimmt.

Das Interesse, welches die Kapitel 40—48 für sie haben, beruht vor Allem auf der Degradation der ursprünglichen Bamoth-Priester zu Leviten: 44, 9 ff. Daß Ezechiel in der Neuordnung des Volkes, deren Idealbild er zeichnet, die Priester des Reiches Israel zu Leviten, d. h. zu Tempeldienern macht, denen nur der äußere Dienst befohlen ist, und zwar um der Verschuldung willen, da sie den abgefallenen Bewohnern des Nordreiches zu Willen waren, hätte man nicht leugnen sollen. Aber wo steht nur etwas davon, daß solche Unterscheidung zwischen Clerus major und minor vordem nicht gewesen ist, daß es früher keine Leviten im Unterschiede von Ahroniden bezw. Zadokiten gegeben habe? Ezechiel straft das Volk, daß es gelitten habe, daß Fremdlinge unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Leibes früher solchen Dienst gethan hätten:

aber eben das nennt er eine Bundbrüchigkeit (44, 7) d. h. eine Verletzung der alten Ordnung. Was aus Not oder Gleichgiltigkeit geschah, ist eben nicht die Ordnung. Daß aber das Deuteronomium den Unterschied zwischen Ahroniden und Leviten nicht kennt, ist falsch, nur daß es ihn nicht hervorhebt, ist richtig, aber auch selbstverständlich, weil es nicht die Verhältnisse der Priester untereinander regeln will, sondern nur die des Volkes zum Priester überhaupt: vorausgesetzt wird er übrigens 18, 7 dennoch. Solcher Unterschied liegt notwendig in der Natur des Amts; man denke es sich nur einmal aus: alle vorhandenen Leviten pêle mêle einerlei Dienst verrichtend!

Aber vor Allem mit der ganzen Tendenz dieser letzten Kapitel verglichen ist dieser Zug durchaus nebensächlich. Denn Ezechiels Thorah ist nichts anderes als eine systematische Durchführung des Heiligkeitsgedankens in dem wiederhergestellten Israel. Der Tempel die Stätte der Gottesoffenbarung, die Priester ihre ausschließlichen Vermittler, die Opfer die Form der reliösen Darstellung des durch den »Fürsten« vertretenen Volkes und das Land die Stätte des Segens und Friedens — das ist der wesentliche Inhalt dieses Schlußgemäldes, dessen eigentlichste Tendenz in einer Reduktion der mannigfaltigen früheren Übungen und Ordnungen auf ein festes einheitliches Prinzip, das der Heiligkeit, liegt. Das wird zur Evidenz gebracht durch die Zurückstellung der Reinheitsidee. Ezechiel macht das Sündopfer auch zum Äquivalent für Verfehlungen inbezug auf Verunreinigung durch Unlebendiges u. dgl. (44, 27 vgl. 45, 20): früher brauchte man dazu die Asche der verbrannten roten Kuh, indem der unrein Gewordene mit dem darüber gegossenen Wasser durch einen eingetauchten Büschel Ysop besprengt wurde (Num. 19.) oder es wurden bei der geschlechtlichen Unreinheit nur Waschungen bezw. darnach ein Sündopfer und Brandopfer befohlen (Lev. 15 f. vgl. c. 12) oder wie bei den Aussätzigen Sprengung, Salbung, Sündopfer, Speisopfer und Brandopfer (Lev. 14), alle diese mannigfaltigen Weisen werden nun bei Ezechiel auf das Lev. 5 beschriebene Verfahren bei unbewußten Vergehungen gegen die Reinheitsgesetze reduziert. Das ist ein Symptom für die Behandlung der Reinheitsvorschriften überhaupt: Ezechiel hat dieselben vollständig in den Kreis der Heiligkeitsbestimmungen hineingezogen, so daß »Rein« in der Hauptsache nur als weiterer Kreis zu dem engeren Kreis des Heiligen erscheint, das Heilige als die eigentliche Ursache des Reinen: die unmittelbare Folge davon ist, daß die Forderung der Heiligkeit im engeren Sinn schärfer geltend gemacht wird, als früher: vgl. 44, 17—19

mit Ex. 28, 43; 44, 22 mit Lev. 21, 14. Es ist auch sehr auffallend, daß 44, 23 neben qodesch und chol das Paar thame' und thahor — in dieser Reihenfolge — erscheint. Man weiß, daß später die beiden Gegensätze ganz in einander geschoben wurden, sodaß κοινός gleichbedeutend wurde mit unrein (chol) (Mat. 15, 20). Aber da in den Speisegesetzen auch das Verbot des Blutgenusses sich befand, — das Blut ist aber nicht »unrein«, und auch nicht qodesch, sondern schwebt zwischen beiden Bestimmungen in der Mitte — so ging ein Teil des Begriffs »Unrein« auch in den Begriff Heilig über. So erklärt sich z. B. der wunderbare Satz, daß die heiligen Bücher die Hände verunreinigen. (M. Jadaim 3, 5 vgl. Buhl: Kanon und Text des a. T. S. 6 f.). Diese judaistische Verschiebung des Begriffs scheint hier bei Ezechiel sich schon anzubahnen, indem er Heilig und Profan neben Unrein und Rein stellt. Im Priestercodex ist der alte strenge Reinheitsbegriff noch ganz ungebrochen.

Aber noch mehr, nicht blos die Idee der (levitischen) Reinheit, sondern auch die der (moralischen) Gerechtigkeit ist in ihrer Besonderheit ganz in der Heiligkeitsidee untergegangen. Wohl kommt c. 44 beides vor, daß die Priester das Volk über den Unterschied von Heilig und Gemein, und von Unrein und Rein unterweisen sollen (V. 23) und daß sie nach dem Rechte Gottes richten sollen (V. 24), aber in der Aufforderung an die Fürsten V. 45, 9 ff. kehren eben nur die allgemeinen Bestimmungen »Recht und Gerechtigkeit« wieder und die Anordnungen über Unrein und Rein werden nur bei den Priestern etwas ausführlicher herangezogen (44, 31). Was folgt aber daraus anderes, als daß die Ideen der Gerechtigkeit und Reinheit ihre Curve in der Geschichte beschrieben haben und daß sie nun in den Zug der Heiligkeitshyperbel eingegangen sind? Darin liegt aber dann weiter, daß wir bei der Thorah Ezechiels auf dem Boden der systematisierenden Reflexion stehen, in einer Zeit, die neue Lebensordnungen überhaupt nicht mehr hervorbringen kann: es ist nomistische Chokmah.

Also — so scheint darnach das Urteil lauten zu müssen — ist Ezechiel ein Phantast und seiner Weissagungen Ende ein Phantasiestück. Das Urteil ist weit genug verbreitet, jedoch nur notwendig bei denen, welche das Besondere in der heiligen Geschichte verkennen. Wie die Chokmah die Erfahrungen des Einzelnen und des Volkes mit dem Weltbild ausgleichen will durch die Verknüpfung dieser drei Momente mit der Gotteserkenntnis und dadurch die Offenbarung als Wahrheit fest-

halten, deren Lineamente freilich nur im Umriß gezeichnet werden können — es fehlt noch die neutestamentliche Plerosis — so beruht Ezechiels Schlußweissagung auf dem durch das Gesetz selbst an die Hand gegebenen Bestreben, die inneren Gegensätze des Gesetzes, den Unterschied von Heilig und Profan, von Rein und Unrein wie die Zusammenhangslosigkeit des Moralgesetzes zu überwinden und die lebendige Gottesgemeinschaft zur Grundlage und zum Urquell der persönlichen Heiligkeit, Reinheit und Gerechtigkeit zu machen. Diese — echt prophetische — Idee ist gekleidet in die Sprache des Gesetzes: seine stammelnden Worte werden zur Weissagung auf den, von dem Paulus gesagt hat, daß er uns zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemacht sei (1. Kor. 1, 30). Ezechiel hat das Gesetz über sich selbst hinausgeführt.

Andererseits versteht sich von diesem τέλος aus die frühere Entwicklung des Gesetzes: zunächst das Deuteronomium.*)

Der erste Eindruck, den dasselbe macht, ist zunächst der der vollsten Unbefangenheit in der Voraussetzung des Ursprungs aus der Anfangszeit des Volkes Israel. So schreibt kein Autor, der das böse Gewissen hat, daß er die größte Fälschung begeht, welche die Geschichte gesehen hat: er verrät sich weder durch einen gewaltigen Apparat von historischen Notizen noch durch übertreibende Versicherung der Identität der Maske mit dem homme masqué. Der Verfasser lebt jedenfalls des guten Glaubens, daß er nicht ein Neues einführen will in Israels Gesamtleben, sondern nur das Alte hervorheben, lebhaft geltend machen; und dazu hat er guten Grund, denn was er giebt, ist mosaisch, quoad rem; ob quoad formam, ist damit noch nicht gesagt. Es dauert oft lange Zeit, ehe der Eindruck einer historischen Persönlichkeit sich in dem Bewußtsein der Zeitgenossen herauskrystallisiert: zwei Menschenalter hat es gebraucht, ehe das in der Seele des Johannes schlummernde Lebensbild des Herrn sich herausarbeitete: gerade die innige Verbindung seiner

*) Eine bequeme, wenn auch von Parteilichkeit nicht frei zu sprechende Zusammenfassung der Resultate, zu welchen die Pentateuchkritik heute gekommen ist, bietet Holzingers Einleitung in den Hexateuch 1893. Die neueren Untersuchungen von Steuernagel: der „Rahmen des Deuteronomiums“ 1894 und die „Entstehung des deuteronomischen Gesetzes“ 1896 und Staerk: „das Deuteronomium“ 1894 enthalten eine konsequente Weiterbildung der blos litterarischen Kritik, insofern sie nicht blos den Rahmen des Deuteronomiums, sondern auch den Kern der Gesetzsammlung 12—26 wieder in verschiedene Einzelsammlungen zerlegen.

Individualität mit der Persönlichkeit des Herrn hat nach aller Verständigen Urteil dessen Lebensbild zu einem besonders allseitig zutreffenden gemacht. Etwas ähnliches ist nun auch mit dem Deuteronomium der Fall gewesen: nur daß der Verlauf hier ein langsamerer gewesen sein muß, weil die Volksseele nicht nach Jahren, sondern nach Menschenaltern zählt.

Es unterscheidet sich von den andern Gesetzesstücken durch sehr scharfe Herauskehrung des Gegensatzes zu dem nicht israelitischen Völkertum, zweitens durch energische Betonung der Barmherzigkeitspflichten, sodann durch Einschärfung der alleinigen Verehrung Jahwes und vor allem dadurch, daß die Ermahnung sich unmittelbar an das ganze Volk wendet. Das Deuteronomium ist kurz gesagt ein Katechismus des Gesetzes, eine Ausgabe für das ganze Volk berechnet (Klostermann). So begreift es sich, daß es erst hervortreten konnte, als das Volk für die Durchführung der mosaischen Ordnung herangereift war, zur Zeit des Auftretens der ersten Propheten. Denn daß das im 18. Jahr des Königs Josia gefundene Gesetzbuch das Deuteronomium war, ist so wenig zu leugnen, als daß es damals eben nur gefunden und nicht gemacht worden ist. Zu jener Unterstellung gehört angesichts eines so genauen Berichts, wie wir ihn 2. Kön. 22 f. haben, ein wenig beneidenswerter Mut. Das einzige innere Kriterium, welches an einen Zeitgenossen des Jeremia erinnern konnte, ist die Auffassung, daß Gott dem reuigen Israel das Herz beschneiden werde (30, 6 f. Vgl. Jerem. 6, 10; 9, 26) — aber haben nicht Micha und Jesaia schon dieselbe Umbiegung der levitischen Reinheitsvorschriften (zu denen auch die Beschneidung gehört, s. u.) vollzogen (Mi. 2, 10 Jes. 6, 5)? Hat nicht schon Amos, wenn er das Land der Heiden ein »unreines« nennt (7, 17), den Kreis der alten Bestimmungen überschritten? Daß Jeremia diese Anschauung erst aufgebracht haben sollte, ist nichts anderes als eine unbewiesene Behauptung. Das Hauptargument liegt eben in dem Bericht über die Reform des Josias selbst: der König beseitigt infolge des Deuteronomiums aus dem Tempel zu Jerusalem alle Geräthe, die für den Baal, die Aschera (d. i. hier die Astarte) und das Himmelsheer angefertigt waren, er beseitigt die Bamothpriester, sowie die, welche dem Baal, der Sonne, dem Monde, den Tierkreisbildern und dem Himmelsheer geopfert hatten; er zerstörte die Behausungen der Kedeschoth, d. i. der Tempelweiber, die Höhen der Bocksgestalten (wenn Geiger richtig se'irim statt sche'arim liest), die Opferstätte des Moloch im Benhinnomsthal, die Bilder der Sonnenrosse

mitsamt dem Sonnenwagen, die von Ahas, Manasse und Salomo in und um Jerusalem errichteten Opferstellen, ferner die Aschera und die Malsteine insgemein und den Altar zu Bethel vor allem, mit den noch übrigen Bamothtempeln in Samaria. Die Aufzählung hat den Charakter eines vollständigen Registers, niemand wird seine Genauigkeit bezweifeln wollen. Aber es ist doch sehr auffallend, daß das Deuteronomium, welches doch durch die Absicht diese Formen des Götzendienstes zu beseitigen veranlaßt sein soll, alle diese Formen nur ganz im Vorbeigehen berührt. Die geschichtliche Situation, in der es sich bewegt, ist vielmehr eine andere. Die Bamoth, wider welche sich die erstrebte Kultuseinheit vorzugsweise richten soll, werden garnicht genannt, und vor dem Dienst der assyrischen Gestirngottheiten, auf dessen Beseitigung Josias sonderlich dringt, wird nur ganz gelegentlich gewarnt: 4, 19 vgl. 13, 8. Überhaupt tritt Assur nur wie aus einem dunklen Hintergrund hervor: 28, 49; 29, 27. Das Gegenstück dazu ist, daß die Götter, vor deren Dienst gewarnt wird, eben die Götter des zu erobernden Landes Kanaan sind. Sagen, daß dies eben schriftstellerisches Kleid ist, stellt auf einen Boden, wo die Diskussion aufhört — denn wozu dann solche historische Bezugnahmen wie z. B. auf Amalek 25, 17 oder Edom 23, 8? Sie erklären sich nur aus einer wirklichen mosaischen Grundlage des Deuteronomiums.

Andererseits ergeben, da es zur Stunde kaum ein einziges äußeres Faktum der biblischen Geschichte giebt, das nicht angefochten wäre, nur die inneren Kriterien ein festes Resultat. Vorsichtig hat freilich die Kritik bemerkt, die Zeitgenossen werden aus dem Deuteronomium das Schemaʿ Israel viel deutlicher herausgehört haben, als die Ermahnungen zur Barmherzigkeit, und auf der ganzen Linie ist es Herkommen, das Gesetzbuch ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der religiösen Reform zu betrachten. Wie armselig, so der Kirchenpolitik nur eben einen moralischen Mantel umgehängt sein zu lassen, bei einem Buch daß mit so feierlichem Ernst das Leben, das leibliche Leben, abhängig macht von der Befolgung des göttlichen Befehls: 5, 30; 6, 18; 8, 4 u. a., und die innerste Aneignung des Wortes Gottes fordert: 30, 11 ff.!

In den zwölf Fluchsätzen 27, 15 ff., mit welchen das Gesetz als solches schließt, bildet das Dringen auf die bildlose Verehrung Gottes nur Einen Punkt, dagegen in fünf Sätzen wird die Ehe und die familiare Sitte gegen verbrecherischen Eingriff gesichert, in drei anderen die Barm-

herzigkeit gefordert, in zwei anderen das Leben des Nächsten als heilig geschützt. Da nun der Dekalog vorangeht, so wird man in diesen Schlußsätzen den besonderen historischen Zweck des Buches ausgedrückt finden dürfen. Dazu kommt, was es nicht enthält. Alle besonderen Heiligkeitsbestimmungen werden fast ängstlich vermieden. Man sagt, die Ordnungen in Betreff der Opfer werden als bekannt vorausgesetzt. Aber einmal begegnet doch eine Bezugnahme auf Verordnungen, die der Herr den Priestern in Betreff der Behandlung des Aussatzes gegeben hat: 24, 8. Also solche spezielle Vorschriften ritueller Art existieren; ja sie sind, wenn auch in reduciertem Maße, ins Deuteronomium selbst aufgenommen: die Reinheitsgesetze: c. 14 (vgl. 23, 10 ff.). Die sind aber eingegliedert in die Forderungen des bildlosen nationalen einheitlichen Kultus Jahwes unter scharfer Rüge der heidnischen Abirrungen, (12—14) und schließen sich an das, was die heiligen mit dem Gottesdienst zusammenhängenden Ordnungen von dem Volk fordern (15—16, 17). Die Bestimmungen, wie das Recht verwaltet und welche Grenzen den drei öffentlichen Gewalten des Königtums, Priestertums und Prophetentums gezogen sind (16, 18—19, 20), werden abgeschlossen durch einzelne Rechtsordnungen über Totschlag, Grenzverrückung, falsches Zeugnis, Kriegsbräuche, Mord, väterliche Autorität und Bestattung der Gehängten (c. 20. 21). Man erkennt, daß 12—16, 17 das fas und 16, 18—c. 21 das öffentliche jus dargelegt werden soll, wobei man sich nicht wundern darf, daß Mose den Kreis auch des jus publicum anders schlägt, als die Römer. Die Schlußbestimmungen c. 22—26 bildeten eine Art Naturrecht (mit eingesprengten, möglicher Weise aus dem 2. Teil hierher gedrungenen Bestimmungen), welches ganz und gar von dem Grundgedanken der Barmherzigkeit durchdrungen ist.

Und dies milde freundliche Buch soll sich in den Dienst einer niedrigen Intrigue gestellt haben!

Der angedeutete Inhalt läßt vielmehr aus sich selbst die historische Stellung klar erkennen: der immer wieder kehrende Hinweis auf Israels eigene Not und Gottes Barmherzigkeit, der in die gesetzlichen Ordnungen selbst eindringt, ist ein Symptom der Tendenz, daß hier fas, jus und aequum unter Einem Gesichtspunkt zusammengefaßt werden sollen. Die bis dahin für sich bestehenden Ordnungen kommen dadurch in Fluß; die erste Tafel wird in Beziehung zur zweiten Tafel gesetzt, die Heiligkeit tritt aus der Welt der äußeren Formen in die des Herzens und der

lebendigen That, die Frömmigkeit wird als praktische d. h. das persönliche Verhalten wie das öffentliche Leben bestimmende Macht beschrieben. Eben dies wird dann die Forderung der Prophetie.

Wir stehen an einem der großen Wendepunkte der inneren Geschichte Israels. Das Deuteronomium hat nicht das Band der Natur, das bis dahin zwischen Gott und dem Volke bestand, zerschnitten, und seine Institutionen in falscher Weise vergeistlicht, d. i. in einen Gegensatz zur Natur gebracht, sondern das bestehende moralische Band verstärkt, die sittliche Beziehung vertieft und zwar, indem es den ursprünglichen Sinn des mosaischen Gesetzes bloslegte. Allerdings ist mit dieser Verinnerlichung und Systematisierung des Gesetzes ein schärferes Anziehen der Kultuseinheit verbunden gewesen: aber auch das ist nicht ein fremdes Element, sondern das ursprüngliche in der Geschichte Israels. Es ist willkürliche Konstruktion derselben, wenn man die kleinen Sacralgenossenschaften der Familie und des Stammes als das legitime Prius der großen Sacralgenossenschaft des Volkes ansieht; diese kleinen religiösen Zellen sind nicht das Protoplasma des Kultus in Israel, sondern Fremdkörper. Sie stehen auf derselben Stufe wie die Vermischung des natürlichen und geistlichen Faktors bei den Opfern der mittleren Zeit. Darum führt das Deuteronomium den scharfen Schnitt zwischen Schlachtung und Opfer (12, 15 ff.), um dieser eingerissenen Vermischung zu wehren. Jene Zusammenlegung von Schlachtung und Opfer war notwendig gewesen in der Zeit, wo Israels religiöse Einheit eben die der großen Stammesfamilie geworden war, in der Zeit der Wanderung: da konnte jede Schlachtung Opfer sein, war das Volksheiligtum ein Versammlungsort der Familien und Stämme. Die später eingerissenen Lokalkulte sind nichts anderes als eine Übertragung früherer Verhältnisse, wo Israel als Familie von Stämmen erschien, auf Verhältnisse, die diesem patriarchalischen Zuschnitt längst entwachsen waren; da ward in dem Deuteronomium dieser veränderten Zeit gegenüber die ursprüngliche religiös-nationale Einheit ins Gewissen gerufen und zwar unter Berufung auf die ursprüngliche Absicht des Gesetzgebers. Zugleich aber wird die Innerlichkeit des von dem Volk als ganzen geforderten Verhaltens so stark betont, daß das opus operatum aus dem gesetzlichen Verhalten völlig ausgeschieden wird, 30, 14: »ja, sehr nahe ist dir das Wort (des Gesetzes), in deinem Munde und in deinem Herzen ist es, daß du es thust.« Deshalb ist aber der ganze Komplex von Heiligkeitsvorschriften nicht etwa als nicht vorhanden anzusehen; vielmehr wenn 23, 15 der heilige Charakter des

Lagers, und 24, 8 die Anordnungen der levitischen Priester eingeschärft werden, so sieht man daraus, daß sie hinter dem Gesetze liegen, welches eben nur das für Alle Notwendige hervorheben will.*)

Der genaue historische Ort dieses Gesetzbuches wird sich aber nicht bestimmen lassen, wenn es mit dem Heiligkeitsgesetz verglichen wird (Lev. 17—26).

In dieser Sammlung durchdringen sich die Ideen der Heiligkeit und Reinheit und zwar so, daß die Reinheit das Gebiet des kultischen und moralischen Handelns besetzt und daß bei den kultischen Vorschriften stets die Bedeutung derselben für die Barmherzigkeit hervorgehoben wird. Immer erscheint hier als Motiv wieder: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig — ich, Jahwe Euer Gott. Man sollte denken, daß es keiner langen Beweisführung bedürfe, um zu erkennen, daß der Schritt von innen nach außen, wie er im Deuteronomium gemacht wird, wenn dasselbe alle religiösen und moralischen Pflichten an die innerliche Verehrung des Einen Gottes knüpft, den Schritt von außen nach innen, wie Lev. 17 ff. ihn thut, zur Voraussetzung habe, daß also über die Priorität von Lev. 17 ff. vor dem Deuteronomium kein Streit sein könne. Die Religionsgeschichte aller Völker bestätigt dies Verhältnis. Man weiß darum nicht, was man mehr bewundern soll, den Mut, der das Verbot der Schlachtung außerhalb des Heiligtums Lev. 17 hinter die Erlaubnis derselben Deuteron 12, 13 ff. auszusetzen wagt, oder die Kraft der Verhärtung dem philologischen Nachweis Klostermanns gegenüber, der die Abhängigkeit des Ezechiel gegenüber Leviticus 18 ff. abschließend dargethan hat (der Pentateuch S. 368 ff.), wenn man sieht, wie Wellhausen seiner Theorie vom Priestercodex zu Liebe das Heiligkeitsgesetz hinter Ezechiel stellt. Dies »Compendium der Pentateuchkritik«, wie man es genannt hat, ist in der That im Stande, das ganze Kartenhaus wegzublasen. Vergegenwärtigen wir uns seinen Inhalt:

---

*) Was Dillmann in seiner Schlußabhandlung zu seinem Hexateuch-Kommentar S. 609—615 ausgeführt hat, ist bis jetzt unwiderlegt geblieben. Wenn er aber (ebendort S. 602) sagt: „Sowohl durch die rednerische Haltung des Vortrags als durch die Tendenz seiner Paränese ist das Deuteronomium der Prophetie sehr nahe verwandt: es ist ein prophetisches Gesetzbuch, und zwar ein für das ganze Volk bestimmtes, ein Volksgesetzbuch", so bezieht sich diese Charakteristik doch nur auf die Form. D. hat so wenig wie seine Gegner das Verhältnis der materialen Gesetzesbestimmungen des Deuteron. zu den Lehren der Propheten klar gestellt (s. u.).

Die Ähnlichkeit zwischen den Sammlungen Dteron. 12—26 und Lev. 17—26 springt in die Augen. Beidemal wird am Schluß dem Volke Segen oder Fluch zur Wahl gestellt; und den Anfang bildet beidemal die Hervorhebung des Einen Ortes der Kultusstätte. Und auch was zwischen Anfang und Ende liegt, enthält manche Berührungen. Aber ebensowenig verbergen sich die Unterschiede. Vor allem tritt in Lev. 17 ff. vielmehr die dingliche Heiligkeit hervor wie c. 20 ff., während deren Bestimmungen im Deuteronomium ja nur gestreift und im übrigen vorausgesetzt werden. Dies ist nun der eigentliche Stein des Anstoßes, weshalb das Heiligkeitsgesetz von der Kritik hinter das Deuteronomium gerückt werden muß nach dem Grundsatz, daß die Heiligkeit nur die abgestreifte Hülle des Lebens selbst ist. Dadurch daß sich an diesem Punkte mit Evidenz die Priorität des Heiligkeitsgesetzes vor dem Deuteronomium erweisen läßt, wird das erstere zu einem Dorn im Fleisch der Kritik. Man versucht sich desselben zu entledigen, indem man dasselbe aus zwei oder drei verschiedenen Gesetzeslagen zusammengearbeitet sein läßt. Vergleicht man aber die Kapitel untereinander, so erkennt man wohl, daß die unleugbaren Wiederholungen (vgl. 18, 6 ff. mit 20, 10 ff.) mit den verschiedenen Grundgedanken der einzelnen Unterabteilungen zusammenhängen. Daß das Leben der Tiere Gott gehöre, also das Blut soweit es Lebensträger ist, daß das Leben bei dem Menschen innerhalb der gottgesetzten Schranken sich verbreiten solle, ist der Sinn der Bestimmungen in c. 17 und 18. Daß der Mensch mit seinem sittlichen, dinglichen und geistigen Eigentum dem Menschen heilig, ein Gegenstand der Ehrfurcht und Liebe sein, daß auch das Land mit seinem Gewächs an diesem heiligen Charakter Teil haben, und nicht durch die den Toten erwiesenen heidnischen Trauergebräuche oder Totenbeschwörung oder Hurerei entweiht werden solle, daß der Mensch auch im Alter oder als Fremdling oder überhaupt wo es sich um Mein und Dein handelt auf diese Unverletzlichkeit Anspruch habe, bildet den Inhalt des 19. Kapitels. Daß die opfernden, Gott in seinem Heiligtum nahenden Menschen reine Menschen sein sollen, die sich weder durch Kinderopfer noch durch Pietätlosigkeit (=Blutschuld 20, 9) oder Ehebruch und Blutschande oder Genuß von Unreinem oder Wahrsagerei (=Blutschuld 20, 27) verunreinigen sollen, daß sonderlich die Priester und ihre Opfer fehllos und mit dem besonderen Orte auch die besonderen Zeiten als heilige gelten sollen, und wie diese letzteren auch den Armen zu gute kommen sollen, das macht den Inhalt der letzten Kapitel aus. Also

das Lebendige und die Menschen und sonderlich die mit dem göttlichen Leben in Beziehung stehenden Menschen und Dinge und ihre Lebensformen sind hier alle gleichermaßen von der Heiligkeit umschlossen. Man wird nicht leugnen können, daß in diesen Kapiteln eine feste Ordnung sich findet, die den Gedanken an eine Zusammenschweißung aus verschiedenen Gesetzreihen nicht eben nahe legt.*) Erwägt man nun, wie viel systematischer die Ordnung des Deuteronomiums ist, welches das fas (12, 1—16, 17) und jus (16, 18—21, 23) und das aequum (c. 22—26) vollständig mitteilt mit Beiseitelassung der besonderen, für den Tempeldienst berechneten Weisungen, und daß der umschließende Begriff in dem Heiligkeitsgesetz die Heiligkeit des Landes (vgl. 18, 28; 19, 29; 20, 22; 26, 34 f.), in dem Deuteronomium aber der des Volkes ist (vgl. Lev. 22, 24 f. mit Dt. 23, 2 ff.), dann sollte über die Priorität von Lev. 17 ff. vor Dt. 22 ff. doch kein Zweifel sein. So war ja auch bei Amos (7, 17) wie bei Micha (2, 10) eben der Begriff des reinen Landes von durchschlagender Bedeutung gewesen, während erst die späteren Propheten das Volk als solches schärfer ins Auge nahmen. Auch innerhalb jenes Rahmens nehmen in Levit. 17 ff. die familiaren Beziehungen einen viel weiteren Raum ein, während die politischen noch im Hintergrunde stehen.

Aber wichtiger als diese literarischen Beziehungen sind die geschichtlichen Verhältnisse, aus denen beide Gesetzsammlungen hervorgewachsen sind. Man entzieht sich der wirklichen Aufgabe, wenn man von »deuteronomistischen« oder »Priestercodexschulen« spricht, als handle es sich um philosophische oder künstlerische Richtungen. Wir stehen vielmehr auf dem harten Boden der Wirklichkeit und nicht der Gedanken. Wenn das »Gesetz« als die unmittelbarste Realität auftritt, dann muß es sich auch im Leben des Volkes selbst bemerkbar machen. Und diesen Punkt zu finden, das ist die eigentliche Aufgabe einer Geschichte des Gesetzes.

Es gilt jetzt als ausgemacht, daß das Deuteronomium unter Josia gemacht ist mit der sehr bestimmten Absicht, den Höhenkult zu beseitigen. Aber abgesehen von der Imbecillität, die man dann dem Josia zutrauen muß, der nicht im Stande gewesen sei, das abgekartete Spiel des Hohen-

*) Was man an Widersprüchen in diesem Abschnitt aufgetrieben hat, ist spärlich genug und verdient diesen Namen nicht: 23, 34 vgl. mit V. 36 (der 8. Tag des Laubhüttenfestes ist durch den zwischeneinfallenden Sabbath veranlaßt) und 19, 6 f. vgl. mit 22, 29 f. — aber dort handelt es sich um ein Schelamimopfer und hier um ein Dankopfer.

priesters Hilkia zu durchschauen, glaubt man denn, daß ein ganzes Volk sich so schnell von seiner eingewurzelten, abweichenden Übung hätte abbringen lassen, wenn die in dem Gesetzbuch enthaltenen Vorschriften nicht das von vornherein Giltige wiedergegeben hätten? Und was bringt denn den König zu einer so unmittelbaren Unterwerfung unter dies Gesetz? Doch nicht das Buch als solches, sondern sein Inhalt, dem er sich nicht entziehen kann! Sollte ein judäischer König so wenig über das, was in seinem Volke rechtens war, orientiert gewesen sein? Nur wenn das gefundene Buch an Zugestandenes erinnerte, ist des Josia Benehmen erklärlich. Und haben nicht Amos und Hosea ebenso wie Micha und Jesaia immer von der Anschauung aus, daß Zion der religiöse Mittelpunkt von Gesamtisrael sei, ihre Warnungen und Mahnungen auch an das Nordreich gerichtet? Wo begegnet bei einem einzigen Propheten eine Anerkennung einer Bama? Und welcher besonnene Historiker wird Hiskias Ausrottung des Höhendienstes (2. Kön. 18, 4. 22) kurzerhand als bedeutungslos oder irrtümlich berichtet zu bezeichnen wagen? Und mehr noch. Die Forderung der Innerlichkeit des Gottesdienstes ist so sehr das allgemeine Credo aller Propheten, daß sie auf Grund davon ja die gesetzlichen Bestimmungen selbst in verschiedene Klassen teilen: erst kommt bei ihnen das unmittelbar religiöse und sittliche Handeln und dann das kultische Thun. Das letztere gilt ihnen als Ausdruck des ersteren, steht nicht auf einer Linie mit demselben. Wie kann man dann aber ein Gesetzbuch als Frucht der prophetischen Predigt bezeichnen, welches von einer solchen Zweiteilung des Gesetzes gar nichts weiß, sondern nur das Eine *neben* dem anderen festhält? Diese Frage ist bis zur Stunde nicht beantwortet. Und was hätte es für einen Zweck gehabt, in einer Zeit, wo allen klar blickenden Männern der notwendige Ausgang des Volkes schon vor Augen stand, ein Gesetzbuch zu schmieden, das den Zweck hatte, das ganze religiöse Leben auf eine neue, bis dahin unerhörte Basis zu stellen? Die Verfasser müßten ihre Zeit schlecht verstanden und den Zeitpunkt schlecht gewählt haben! Dazu kommt aber noch ein anderes, positives Moment. Nur dann wird man die Gegenwart zu gestalten und zu reformieren unternehmen wollen, wenn diese Gegenwart noch reformations*fähig* ist. Wenn nun die Propheten die Rückkehr zu dem ursprünglichen Ideal erst von der Zukunft erwarten, dann kann das nur geschehen sein, nachdem zuvor die Arbeit der eigentlichen Hüter des geistigen Herdfeuers des Volkes, der Priester, erschöpft ist. Erst nachdem der Gegenwart das »du sollst« entgegengerufen ist und sich

dies als fruchtlos erwiesen hat, kann das Zukunftsbild der Prophetie sich erheben. Das Gesetz ist also nicht die Frucht, sondern der Stachel der prophetischen Entwicklung gewesen: das Deuteronomium liegt, was das Wesentliche der in ihm formulierten Gesetze anlangt, (womit die literarische Konzeption noch nicht identisch ist) vor den ersten Propheten. Man wird dawider nicht die weite Form der Darstellung geltend machen, da wir in den historischen Werken der unmittelbar nachsalomonischen Zeit eine hebräische Prosa vor uns haben, die in ihrer breiten Strichführung viel eher die stilistische Eigenart des Deuteronomiums erklärt, als etwa Jeremia oder Ezechiel.

Aber vor allem erklärt sich die Zusammenfassung der israelitischen Volksgesetze viel besser aus einem Seitenblick auf das zu Ende gehende Nordreich als aus dem Blick auf die inneren Zustände Juda's, die, wie oben bemerkt, gar nicht einmal gestreift werden. Da lag die religiöse Verwilderung vor aller Augen, waren die objektiven Gewalten des öffentlichen Lebens, Könige, Priester und Propheten mitsamt der Rechtsverwaltung im tiefsten Grunde verderbt, war auch die Barmherzigkeit erloschen, wie dies Amos und Hosea deutlich genug bekunden. Wie nahe mußte es da liegen, dem ganzen Volke Israel und Juda die alten Ordnungen des Mosaismus zu Gemüte zu führen! An dem Spiegel des mosaischen fas, jus und aequum konnten sie sehen, wovon sie gefallen waren. Daß das Gesetz dem alt gewordenen Mose zugeschrieben wurde, der kurz vor seinem Tode das Gesamtvolk zum Festhalten an seinen gottgegebenen Ordnungen ermahnt, hat sicher seinen guten Grund — denn wie hätte der Gesetzgeber nicht am Ende seines Lebens das Bedürfnis fühlen sollen, den Stämmen noch einmal die große Alternative, welche der Bund Gottes mit dem Volke für das letztere in sich schloß, vorzuführen? Aber in dieser neuen Fassung, die das Gesetz damals bekam, als es zur Predigt wurde, ist es gewiß das Produkt des beginnenden achten Jahrhunderts gewesen. Seine Ordnungen enthalten aber nichts, was nicht im Munde des Gesetzgebers der Urzeit möglich wäre oder als natürliche Konsequenz sich daraus ergäbe.*)

*) Die obige Entwicklung beruht doch nicht lediglich auf Konstruktion. Was erklärt werden soll, ist die Veranlassung zu einer systematischen d. h. den gesamten Komplex der Volksgesittung umfassenden Gesetzsammlung: die kann aber nicht in dem nur Ein Motiv bildenden Bestreben der Kultuseinheit, die als Prinzip längst vorhanden und als solches anerkannt war, gefunden werden. Auch muß bei der durchgehenden Betonung des Gesamtvolkes an eine Zeit gedacht werden, wo eben das Gesamt-

Erheblich verschieden sind nun die Umstände, aus denen das Heiligkeitsgesetz hervorwuchs. Denn wenn Lev. 17, 1 ff. alle Schlachtung dem Opfern gleich gesetzt und deshalb vor das Heiligtum gezogen wird, dann versteht es sich allerdings von selbst, daß diese nur in der Steppe durchführbare Ordnung ein Prinzip zum Ausdruck bringt, das von der Anordnung des Deuteronomiums, wonach zwischen Schlachtung und Opferung unterschieden werden soll, verschieden ist. Dies ist der knappste Ausdruck für den religiösen Zusammenhang des ganzen Volks, den der Hinweis auf die Heiligkeit Gottes wie der auf die Gerechtigkeitsgebote für das Verhalten der Volksgenossen untereinander in c. 19, 1 ff. lediglich verstärkt. Mit ihnen schließt sich die Betonung der Heiligkeit, d. h. Reinheit des ganzen Landes aufs engste zusammen. Vergegenwärtigt man sich nun, wie in dem Nordreich gerade die levitischen Reinheitsgebote beseitigt wurden*) (Am. 4, 5; Hos. 6, 10), wie dort auch die Geltung der sittlichen Maßstäbe ins Wanken kam mit der Depravierung der religiösen Ueberlieferung, dann wird man es auch begreifen, daß bei der Losreißung des Nordens von dem Süden gerade die Priester des legitimen Heiligtums es für ihre Pflicht halten konnten, an die das ganze Volk verpflichtenden alten Volksordnungen zu erinnern. Denn eben an die Priester und das Volk wendet sich ja das Heiligkeitsgesetz so sehr, daß mitten in einer für die Priester berechneten Anweisung die Anrede an das Volk wieder durchbricht (24, 5). Der ganze fast vertrauliche Ton, der von Anfang bis Ende herrscht, und die hervorstechende Rücksicht auf die Reinerhaltung der Familie, das innige Verwachsensein mit dem Lande zeigt, daß hier die Paränese des Gesetzes sich noch im engsten Kreise hält, während sie im Deuteronomium bereits die Stellung des Volkes zum Völkertum ins Auge faßt. Nimmt man dazu noch die Betonung der persönlichen Heiligkeit als Ausfluß der

---

volk noch existierte; also liegt das Deuteronomium vor 721. Sodann die Thatsache, daß das Volk sich ohne Widerreden der von Josia durchgeführten Reform fügte, ist auch unbegreiflich, wenn das Volk nicht eben die Forderungen des Buchs von vornherein als begründet anerkannt hätte. Uebrigens wissen wir über die historische äußere Ueberlieferung des Gesetzes rein gar nichts: wir sind ganz und gar auf innere Merkzeichen angewiesen.

*) Wellhausens Ausführung (Prol.³. Nr. 2), daß ursprünglich Gesäuertes ebenso wie Ungesäuertes opferbar gewesen sei, wird schwerlich Jemanden überzeugen: 1. Sa. 10, 3 sagt gar nichts darüber. Am. 4, 5 hebt das Opfern von Gesäuertem als etwas Ungewöhnliches hervor. Lev. 7, 12 als „Korrektur" von 7, 13 (nach 2, 11!) ist doch gar zu unwahrscheinlich!

Heiligkeit Gottes, so wird die Vermutung schwerlich zu weit von der Wahrheit abirren, welche in der Abfassung dieser aus priesterlicher Anschauung und gewiß auf guter Ueberlieferung aus der Urzeit ruhenden Ordnungen die Antwort der Priesterschaft Jerusalems auf den Abfall des Volkes unter Jerobeam erkennt.*) Dann wird man aber auch in den Liedern und Sprüchen, die der Zeit bald nach der Reichstrennung angehören, eine Fortsetzung der in dem Heiligkeitsgesetz angeschlagenen Motive erblicken dürfen, welche eine Umbiegung der objektiven religiösen Ordnungen ins Subjektive darstellen, die dann in besonderer Weise von dem Deuteronomium aufgenommen wurde.

Wer könnte dann aber noch es unternehmen, die Ordnungen, welche Ezechiel c. 40 ff. umrissen hat, mit diesen für das praktische Leben so hoch bedeutsamen Gesetzen auf eine Linie zu stellen? Ihnen fehlt gerade das, was jene beiden Gesetze so wichtig macht, die Rücksicht auf eine wirkliche Gegenwart. Ezechiel wäre ohne das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz undenkbar, diese selbst aber würden bodenlos dastehen, wenn hinter ihnen nicht Überlieferungen über die Normen der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Heiligkeit lägen, die auf einen systematischen Begriff zu bringen ja ihre Aufgabe war. Die Stellung dieser ursprünglichen Ordnungen in dem Zusammenhang der Geschichte Altisraels ist aber in erster Linie in den Streit der Gegensätze hineingezogen. Ich versuche auch hier nach der inneren Eigenart derselben ihren geschichtlichen Ort zu bestimmen.

---

§ 2. Die ursprüngliche Heiligkeitsordnung des Volkes.

Vor allem um den Priestercodex lodert der heißeste Kampf, d. h. um die Gesetze und Erzählungen, welche Exod. 25—31. 35—40; Lev. 1—7 8—10. 11—16; Nu. 1—10, 28; 15—19 sich aufgezeichnet finden. Man verwirrt aber die historische Sachlage sofort, wenn man hier die literarische Form mit dem Inhalt der Gesetzgebung zusammenwirft. Beispielsweise enthält die jüngere prosaische Edda anerkanntermaßen Bestandteile der nordischen Sage, die sachlich ursprünglicher sind als die (literarisch) ältere poetische Edda.

---

*) Das Verhältnis des Heiligkeitsgesetzes zum Deuteronomium ist dasselbe wie das des Liedes Mosis (Dt. 33) zum Segen Mosis (Dt. 32). Das Deuteronomium ist mit seinem Schluß in eine größere Gesetzsammlung redaktionell eingespannt, die, wie es scheint, mit dem Mosessegen schloß. Daß beide Lieder uralt sind, ist selbstverständlich.

So wäre es an sich doch als denkbar zu bezeichnen, daß in dem Priestercodex trotz seiner im Verhältnis, z. B. zu Dter. 12 ff., breiteren, also scheinbar jüngeren Form die ältesten Überlieferungen über des Volkes Geschicke und Ordnungen enthalten seien.

Und dies ist nun eine Thatsache, die sich für die, welche sehen wollen, mit einer gewissen Stringenz darthun läßt. Die Ordnungen, um es kurz zu sagen, welche in der »Priestercodex« genannten Sammlung von Gesetzen vorliegen, beruhen auf Voraussetzungen, welche in dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium bereits überschritten sind. Während in den beiden letzten Büchern die Ideen der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Reinheit in einander gearbeitet sind, stehen hier im Priestercodex die Forderungen der Heiligkeit, Reinheit und Gerechtigkeit in starrer Haltung unbezogen nebeneinander. Um dies zu erkennen, bedarf es freilich einer schärferen Analyse der gesetzlichen Bestimmungen, als man sie bei der Kritik zu finden pflegt. Denn welch ein leeres Gerede ist es doch, wenn man z. B. bei Smend (A. Tl. Th. S. 338) folgenden Satz liest: »die Heiligkeit Jahwes bedeutet also seine Gottheit, sofern diese auf sich selbst steht, sich behauptet und zur Geltung bringt . . . Auch im Leviticus hat die Heiligkeit Gottes keinen anderen Inhalt, als den der Exklusivität«. Damit vergleiche man S. 334: »Auch Reinheit bedeutet ursprünglich die Freiheit von Beziehungen zu übersinnlichen Potenzen, die man meiden will, und die auch der Gott von sich stößt, dem man dienen will. Der Sinn der Heiligkeit ist zunächst der der Exklusivität, Qadosch bezeichnet nur einen engeren Kreis als thahor«. Andere erzählen, Reinheit hätte ursprünglich nur die Opferfähigkeit der einzelnen Gaben bedeutet und der Gegensatz von Heilig und Profan sei — ganz unvermittelt — mit noch einigen anderen, z. B. der Sühne, im 7. Jahrhundert entstanden und hätte die Gemüter erfüllt. In Wahrheit macht die Geschichte dieser fundamentalen Bestimmungen die Geschichte des Alten Bundes aus: ihre Endpunkte liegen im Neuen. Da sind diese ehedem dem Gemeindeleben angehörigen Normen zu Bestimmungen des subjektiven Innenlebens geworden. Da ist »heilig« und »rein« und »gerecht« der unmittelbar von Gott Ergriffene, wie »profan«, »unrein« und »ungerecht« der außerhalb dieses geistgewirkten göttlichen Lebens Stehende. Aber welch ein langer Weg bis zu dieser Verknüpfung!

Wenn nun wirklich P, wie wir den Priestercodex mit den meisten abgekürzt benennen, am Ende des Weges stände, dann würde man erwarten, daß er bereits den Beginn der Ideenmischung darstellte; das thut er

aber nicht, auch Nu. 15, 40 nicht, wo die Heiligkeit sich ganz gewiß nur auf die Befolgung der vorhergenannten rituellen Gebote bezieht. Vielmehr stehen sogar die Bestimmungen der Reinheit und Heiligkeit relativ selbständig gegeneinander.

Vor allem gilt es den praktischen Wert dieser »Funktionen«, wie man sie einem der Arithmetik entlehnten Worte wohl nennen kann, einzusehen. Die zu diesen Funktionen gehörige geometrische Größe ist die »Gemeinde« (qahal) Israels, ihre Axe der Bund (berith), in welchem diese Gemeinde mit Jahwe steht. Wie sehr man nun grade für diese grundlegenden Größen sich den rechten Schätzungspunkt verlegt hat, zeigt die Behandlung des Begriffs der »Gemeinde« in P. Es ist richtig, daß er P durchdringt »von vorn bis hinten«, aber es ist grundfalsch, daß es dem hebräischen Altertum fremd sei. Man denkt sich diesen qahal als eine uniforme, nur von religiösen Instinkten bewegte Masse, findet in ihm das Musterbild der altkatholischen Kirche, bringt ihn vor allem erst in einen Gegensatz zu dem politischen Gemeinwesen Israels, um dann diesen so völlig entleerten, schattenhaften Begriff an das Ende statt an den Anfang stellen zu können. Faktisch hat dieser qahal mit solchem blutlosen Schemen gar nichts zu thun: er bedeutet die Gerichtsversammlung des Volkes, und so versteht sich sein — angeblich unvermitteltes, erdichtetes, in Wahrheit — sehr praktisches, historisch bestbeglaubigtes Eingreifen in der frühesten Geschichte Israels, bei der Bestrafung der Unthat von Gibea: Ri. 19 ff. Es ist ursprünglich*) das Rügegericht der Sippe, der Familie (Gen. 49, 6); und wie die mosaische Ordnung des Volkes überhaupt nichts anderes ist und sein will als eine Übertragung der uralten familiaren Lebensformen auf eine Volksfamilie, so ist auch der qahal des Volkes Israels eben nur der Ausdruck für diese historische Situation, wo verschiedene Stämme, mit Mühe zusammengehalten durch eine gemeinsame herbe und große Vergangenheit und eine scheinbar aussichtslose Gegenwart, in dem Recht schaffenden und Recht sprechenden Gott das einzige innerliche Band für ihre Existenz hatten.**) »Der Staat ist eher da als die Kirche«, hat Vatke geltend gemacht, und Wellhausen ist dem

*) Vgl. Lagarde Übersicht 2c S. 51, 10.

) Nur dies, dies aber auch ganz, ist der Sinn von Ex. 19, 6, daß das Volk eine **mamleket kohanim d. i. ein goj kadosch sein soll; nicht ein Reich der Priester sondern ein Reich von Priestern. Das ist die allein zutreffende Exegese des Protestantismus, dem Lagarde hier ganz törichter Weise eins anhängen möchte, und — des Apostels Petrus (I. Pe. 2, 9). Ein Reich, wo Priester Könige sind, könnte hebräisch nur relativisch ausgedrückt werden.

beigefallen mit dem Worte, die Israeliten hätten sich zuerst ein Haus gezimmert und seien froh gewesen, es unter Dach gebracht zu haben durch David, mit dem Bau einer Kirche zu beginnen, wäre Luxus gewesen; aber es handelte sich für Mose weder um einen Staat noch um eine Kirche, sondern um das Nötigste für jede Art von Gemeinschaft, um Recht und Gerechtigkeit: nur daß freilich die Gemeinde dies Recht nicht erst schöpfte, sondern es als Gottesgabe empfing. Will man die Anfangszeit des israelitischen Volkes vorurteilslos begreifen, so muß man das Phantasiegebilde von einer liturgischen Gemeinde, die auch für das Verständnis der altkatholischen Kirche nicht ausreicht, völlig bei Seite stellen und ihre Ordnungen aus dem heißen Drang der Zeit und der bitteren Not ihrer Gegenwart zu begreifen suchen.

Aus diesem Grundgedanken versteht sich das Ganze wie das Besondere dessen, was man seit Josephus mit einem sehr üblen Namen Theokratie genannt hat, versteht sich, was unter dem Namen Jahwe und seinen Attributen begriffen wird — er ist der Rechtsetzende und -schaffende —, versteht sich auch der mit dem Namen berith zu verbindende Begriff. Das kritische Dogma unserer Tage lautet, daß erst die Propheten die Vorstellung aufgebracht hätten, es bestände zwischen Jahwe und dem Volke Israel ein ethisch normiertes — d. i. Bundes- — Verhältnis: früher sei das Verhältnis zu Jahwe ein rein natürliches, d. h. unvermitteltes gewesen, wie das der Kanaaniter zu Baal, der Moabiter zu Kamos u. a. Aber die Geschichte der Bundesidee sträubt sich zunächst wider diese Verrenkung (vgl. oben S. 153 f.). Das Bundesverhältnis gilt als eine über den Einzelnen hinausliegende gegebene Ordnung: insofern ist der Ton, den man neuerdings auf die Übersetzung mit »Verfügung« legt, berechtigt. Doch gilt es nicht minder, daß der Inhalt dieser Verfügung auf ein auf zwei Teile sich beziehendes Rechtsverhältnis sich erstreckt. Woran wir bei dem Namen »Bund« denken, daß die Treue und Versprechung des einen Teiles an die Bedingung der Treue des andern Teiles geknüpft sei — diese moderne Vorstellung ist bei der berith in der ganzen Bibel auszuschließen: es existiert keine Stelle, wo der Begriff »Kontrakt« dafür eintreten könnte, nirgends heißt es auch, daß das Volk einen Bund mit Jahwe, stets daß Gott mit dem Volke ihn geschlossen habe. Auch die »berith Jahwe« ist nur der Bund, den J. schloß, nicht der Bund mit J. vgl. Dt. 33, 9. Darnach beseitigt sich bereits jene Vorstellung, daß die Propheten an die Stelle des früher natürlich gefaßten ein nunmehr sittlich bedingtes Verhältnis zu Gott gesetzt hätten. Am wenigsten kann

man Hosea dafür heranziehen. Denn wenn er 2, 20 von einer berith spricht, die Gott dem Volke zu Gute mit den Thieren im Walde, mit den Vögeln unter dem Himmel und mit dem Gewürm auf der Erde festsetzen werde, so ist eben das Friedensverhältnis damit bezeichnet, in welches — selbst — die Thiere eintreten sollen; ebenso wenn er dem Volke vorhält, damit daß sie an Gott treulos gehandelt hätten, wären sie wie Adam aus der berith herausgetreten, liegt ja dieselbe Anschauung zu Grunde, die 8, 1 wiederkehrt. Aber überhaupt ist ja die erstmalige Anwendung des ehelichen Verhältnisses als Bild dieses Bundesverhältnisses nur als Steigerung desselben begreiflich: was ursprünglich ein Rechtsverhältnis war, wird nun ein Verhältnis persönlicher Liebe.

Man hat, um eine Analogie zu dem Zustande des aus Ägypten entronnenen Volkes zu finden, an die Amphiktyonien des Altertums erinnert. Aber bei dem durchgehends gegensätzlichen Verhältnis zu den übrigen semitischen Völkern ist auch diese Analogie nicht ohne die Betonung des Gegensatzes zu verwenden: die durch gemeinsame Abstammung verbundenen israelitischen Stämme hatten keinen Bruderstamm, mit dem sie ein Schutz- und Trutzbündnis hätten eingehen können. Recht im Gegensatz zu solchem Bundesverhältnis einzelner Stämme haben sie sich unter den Schutz, den Frieden Jahwes gestellt: das ist die berith Jahwe, die allerdings ohne die Gemeinschaft des lebendigen, d. i. heiligen Gottes und seines rechtschaffenden Wortes nicht zu denken ist;*) sachlich damit völlig identisch ist, daß das Volk eben dem gehört, in dessen Rechts- und Friedensschutz es tritt, so wie das Weib dem Mann gehört, in dessen Rechtsschutz es tritt. In diesem Sinn wird Israel das Eigentumsvolk Jahwes genannt.

Wie sehr nun diese Anschauung eben der Situation des flüchtigen Volkes in der Wüste entspricht, liegt auf der Hand, aber auch, wie sich eben daraus seine einzelnen Ordnungen, wie sie in P vorliegen, er-

*) Hier tritt auch der Sinn des Wortes „Jahveh“ hervor. Das Material über die Etymologie desselben findet man am Besten bei F. Dietrich (Z. f. A. T. W. 1893) und Lagarde (Übersicht u. s. w. 136 ff.). Des Letzteren Auffassung bedeutet einen Fortschritt über die bisherigen Versuche, das Problem — ein solches ist es immer noch — zu lösen. L. nimmt das Wort als Bezeichnung für den „die Verheißung verwirklichenden“. Ich fasse Jahwe als den sein Wort (= Rechtsentscheidung) verwirklichenden. Daraus entwickelt sich die Fassung L.'s leicht. Gott ist der richtende Gott und als solcher die einzig wahrhafte, weil praktisch eingreifende Realität, der absolut Lebendige. Die Erklärung Ex. 3, 14 hat *sachlich* das Richtige. Mit der neuerdings beliebten Vorstellung eines Gewittergottes ist nichts anzufangen.

klären. Vor Allem die Opfer (Lev. 1—7). Sie beruhen unzweifelhaft auf einem sehr systematischen Unterschied von Heilig und Profan. Genauer wäre zu sagen, daß dieser Unterschied erst die Folge der Opfer ist. Ist nämlich das Opfer die Form der Bundesschließung überhaupt, wodurch jemand in den Rechtsschutz eines Anderen tritt, so ist, wenn diese Gemeinschaft nun permanent sein soll, da Gott der Rechtschaffende ist, auch das Opfer nur als permanentes Mittel der Vergegenwärtigung, der Nähe dieses rechtschaffenden Gottes zu denken: daraus folgt die Notwendigkeit des Thamid, des beständigen, täglich zu wiederholenden Opfers.

Das Opfer muß zunächst ein Gemeindeopfer sein: Ex. 29, 38 ff. (vgl. Nu. 28). Daß es Lev. 1 nicht erwähnt wird, hat seinen guten Grund darin, daß in dieser Tafel die Opfer nur insofern beschrieben werden, als sie von dem Einzelnen gebracht werden; so fehlt hier auch das lechem thamid, die Schaubrote, die erst im Heiligkeitsgesetze (Lev. 24, 5 ff.) beschrieben werden und doch unbestritten zum ältesten Opferritus gehören: 1. Sam. 21, 2 ff.; in P werden sie nur ganz gelegentlich erwähnt (Ex. 25, 30). Die ganze Existenz des Priesterstandes und seiner Ordnungen ist an das Thamid gebunden. Was hätten auch die 85 Priester zu Nob zu thun gehabt, wenn nicht diese regelmäßige Thätigkeit zu ihren Amtspflichten gehört hätte? Allerdings, so lautet das gegnerische Argument, erscheint die ganze »Hierokratie« in der Richterzeit wie weggeblasen: nur von Gideon und Manoah wird ein Opfer erwähnt und das verläuft ganz anders, als in P vorausgesetzt wird — die Sache ist unleugbar. Aber ist nicht das Gemeinschaftsbewußtsein in den ersten Zeiten der Bildung solcher religiösen Ordnungen immer ein lebhafteres als in den späteren Zeiten? Wie brannte das heilige Feuer in der apostolischen Gemeinde — »sie waren täglich bei einander« — und wie bald hören wir die Klagen über die Abnahme dieses gemeindlichen Lebens! Wie unter dem neuen ist es auch unter dem alten Bunde gewesen. Die Depression der Richterzeit fordert geradezu einen vorangegangenen Aufschwung. Und vor allem ist es unhistorisch, die Äußerungen privater Frömmigkeit in der nachmosaischen Zeit zum Maßstab der Beurteilung des Anfangs zu machen: die Eigentümlichkeit von P besteht ja gerade darin, daß die Formen des nationalen und privaten Kultus zusammengelegt werden. Die religiöse Entwicklung Israels bestand dann ja darin, daß die individuelle Religion, die Religion der Einzelstämme, sich selbst überlassen, mit dem Heidentum

paktiert und dann erst in mühsamem Gang sich wieder hinaufarbeitet zu der früheren Höhe und den Zusammenschluß gewinnt mit dem nationalen, allgemeingiltigen Faktor. Dies Zusammen und Ineinander der beiden Elemente ist das Charakteristische von P und es begreift sich allerdings das trügerische Spiel des Auges, welches das Früheste mit dem Spätesten verwechselt. Dem ganzen Gebiet der individuellen, freiwilligen Opfer gehören in P die Schelamim und Thodoth, die Nedarim und Nedaboth an: man sieht, wie groß der Spielraum war, welchen P der individuellen Frömmigkeit gelassen hat. Es ist darum eitel Konstruktion, wenn Wellhausen einerseits versichert: für gewöhnlich kamen (im hebräischen Altertum) gewiß keine anderen als Dankopfer vor (Prol.³ S. 73), und andererseits von dem späteren durch die Zentralisation des Kultus veranlaßten Opfer behauptet: »an Stelle der speziellen Anlässe tritt ein allgemeiner Anlaß, die Sünde, und Zweck, die Sühne, hervor«; früher also das persönliche konkrete Moment, später das ursprüngliche abstrakte: das ist das Schema, in welches auch die Geschichte des Opfers gepreßt wird. Die Wirklichkeit zeigt jedoch eine ganz andere Entwicklung: sie hebt an mit dem Gleichgewicht zwischen dem individuellen und allgemeinen religiösen Bedürfnisse; wie dann der allgemein national-religiöse Faktor sich versagt, sucht das persönliche Interesse sich auf eigene Hand zu befriedigen, um schließlich in der letzten Zeit wieder sich mit dem nationalen Gesamtinteresse zu verknüpfen: es ist nicht schwer, zu dieser wirklichen Bewegung der Religiosität auch bei anderen Völkern Analogien zu finden.

In Bitte und Dank, Gelübde und Reue verläuft alles religiöse Leben, und das Volk Israel brauchte wahrlich nicht erst bis hart an sein Ziel gekommen zu sein, um diese einfache Wahrheit zu entdecken. Die eigentliche Frage erhebt sich aber erst, wenn das Verhältnis bestimmt werden soll, in welchem die individuellen Opfer zu den Gemeindeopfern stehen, bezw. ursprünglich standen. Hier hat die Kritik die einfache Sachlage dadurch vollständig verwirrt, daß sie von einzelnen historischen Notizen in den Geschichtsbüchern ausgehend, eine spezifische Änderung in der Idee des Opfers in P konstatierte und darnach jenen individuellen oder von kleinen Sakralgenossenschaften getragenen Opfern ohne weiteres das zeitliche Prius vor den Gemeindeopfern von P zugesprochen hat: es wäre ähnlich, wenn man aus Livius oder Tacitus gegen Gajus oder die Pandecten argumentieren wollte. Thatsächlich hat Israel ebenso eine in sich konstante Rechtsentwicklung gehabt wie Rom:

einzelne Facetten sind angeschliffen, die Fassung hat gewechselt, aber der Stein selber ist der Alte geblieben.

Um dies zu erkennen, bedarf es der sicheren Erkenntnis in Betreff der Geltung des Individuums innerhalb der »Gemeinde«. Da ist es nun zuvörderst bedeutsam, daß das Ich, welches die Voraussetzung der gesetzlichen Bestimmungen in P bildet, noch gar nicht die Trennung der körperlichen und geistigen Welt vorgenommen hat, welche das unfehlbare Zeichen jedes reflektierten Zeitalters ist. Das beweisen zunächst schon die Opfer für Gelübde im Unterschied von Freiwilligkeitsopfern: Nedarim: Nedaboth. Das gesprochene Wort gilt für unabänderlich (vgl. Jephtha's Gelübde: Ri. 11, 36); es steht also auf derselben Linie wie die That: daß der Mensch durch dies über seine Lippen gekommene Wort gebunden ist, beweist, daß die Innerlichkeit in ihrer Selbständigkeit sich noch nicht der äußerlichen Welt gegenüber fixiert hat; bezeichnend für den Unterschied der Zeiten ist, daß in einem Nachtrag zu dem Heiligkeitsgesetz der Wert der Gelübde in Geld umgesetzt wird (Lev. 27), daß Nu. 30 die Giltigkeit der Gelübde der Frauen eingeschränkt wird und daß Dteron. 23, 22 vor leichtsinnigen Gelübden gewarnt werden muß. Es ist ein ungeheurer Fortschritt, wenn das Wort in die Sphäre der inneren Welt des Geistes gerückt wird. Das geschieht in der Zeit Davids: vgl. dessen »letzte Worte« (2. Sa. 23, 2. Ps. 39, 4): das ungebrochene Ich, das von solcher Teilung nichts weiß, reklamieren wir für das mosaische Zeitalter. Von ihm aus versteht sich auch das jus talionis, das sonst nur in der Zeit der familiaren Gesittung vorkommt: Ex. 21, 23 ff. Es besteht ein rein quantitatives Verhältnis zwischen Vergehen und Strafe, die Persönlichkeit scheidet sich nicht von ihrer Äußerung in Wort und That.

Eine Bestätigung dafür liegt auch in den Bestimmungen über das Sündopfer und Schuldopfer vor: Lev. 4 ff. Die Kritik hat sich auch hier die Sache erleichtert, indem sie, um dem »Sündopfer« zu entgehen, die Zeiten durcheinanderwirbelte. Was ist aber damit gethan, daß man Hosea 4, 8: »von der Sünde meines Volkes essen sie«, übersetzt,*)

*) Es ist übrigens vollständig unmöglich, daß der ganze Kultus des Nordreiches als „Sünde" bezeichnet werden könnte (Wellhausen) — chattath heißt das äußerliche Verfehlen, Vorbeitreffen (vgl. Bathsebas Wort: 1. Kön. 1, 21) —, eben das, was hier der Prophet dann damit bezeichnen müßte, die willentliche Schuld liegt nicht darin, eher schon in 'ascham. Darüber kann unter denen, die sehen wollen, kein Streit sein.

da das Bild selbst die chattath als Sündopfer, von dem die Priester ja den größten Teil bekamen, voraussetzt. So ist auch Micha 6, 7b entsprechend 7a nur als Steigerung des Sündopferritus zu fassen: hier bildet der Prophet nach Analogie des der ritualen Sprache entlehnten Wortes chattath ein neues Wort, pescha, für Sühnopfer. Vor allem ist auch für P wichtig, daß das Sündopfer gar nicht auf die innere »Gesinnung« sich bezieht, sondern auf das objektive, äußere Sichverfehlen. Daß alle die Mizwoth, für deren Übertretung die Sündopfer geordnet sind (4, 1), nur die ritualen sein können, geht unwidersprechlich daraus hervor, daß diese Sünden eben ungewollt begangen sein müssen (beschegagah), zu den Sünden gegen die Moralgebote gehörten aber eben Wille und Absicht; sodann daraus, daß sowohl eine Verfehlung des ganzen Volkes (mit einem Male) als Veranlassung hingestellt wird, was doch auch nur bei ritualen Geboten möglich ist (4, 13), und endlich daraus, daß bei der Aufzählung 5, 1 ff. als Anlässe der chattath genannt werden: 1) die Versäumung der Anzeige einer Verfluchung Gottes, 2) Berührung mit menschlicher oder thierischer Unreinheit, 3) leichtfertiger Schwur bei dem Namen Gottes, in Betreff von solchem, was dann nicht gehalten worden ist. Durch 1 und 3 schließt sich der Mensch faktisch aus der Gemeinde Gottes aus, ebenso wie durch 2. Das Sündopfer soll also dazu dienen, den Ausgeschiedenen wieder in die Gemeinde hinein zu bringen. Spezifisch davon verschieden sind die Schuldopfer ('ascham) 5, 15 ff. Hier kommt es darauf an, ob einer innerhalb der Gemeinde sich an etwas, das Gott gehört, vergriffen hat, sei es, daß er sich an einer Sache, die mit dem Heiligtum zusammenhängt, oder (denn V. 17 ff. werden durch 21 ff. erläutert) an dem Eigentum eines zur Gemeinde Gottes gehörigen Menschen vergangen hat (auch durch einen falschen Schwur). Hier kann natürlich nur der Einzelne in Frage kommen. Aber man sieht doch den Unterschied: er vergleicht sich dem Unterschied zwischen peccata mortalia und venialia in der katholischen Lehre.

Für die beiden Arten, das religiöse Vergehen, wie das moralische, ist die äußerliche Auffassung der That maßgebend: es ist die *σάρξ* (Ebr. 9, 13) nicht das *πνεῦμα*, die Innerlichkeit, getroffen. Das gilt auch für den Versöhnungstag: Lev. 16, wo der eine Bock den Sündopferbock, der andere den Schuldopferbock vertritt; der Ritus ist eine Kombination der beiden Opferarten: der Bock 'az-azel — denn der kakodämon Azazel lebt nur in der Phantasie der Kommentatoren, Aquila

und Vulg. haben sicher das Richtige, wenn sie den »ledigen Bock« (Luther) verstehen — mußte in die Wüste gebracht werden, weil ein kombiniertes Opfer ein Unding ist. Altisrael würde den mit eigentümlichen Augen angesehen haben, der die bewußten schweren Sünden, wie Abfall von Gott, oder Mord u. s. w. als durch den Ritus des Versöhntages gesühnt hätte verstehen wollen. Die Sühne für die Vergehungen beruht, wie bei dem jus talionis für die schweren Verbrechen, auf der Idee des äußeren Äquivalents. Wie verträgt sich nun das mit dem geläuterten Sündenbegriff der Psalmisten und Propheten? Nur vor beiden Schriftgattungen sind solche Bestimmungen denkbar, so gewiß die katholische Ablaßlehre nur vor Luther möglich gewesen ist.

Wie nun so die Persönlichkeit nur in der Summe der äußeren Lebensanschauungen existiert nach P, so existiert sie als Ganzes nur in dem Ganzen, der Gemeinde: insofern hat die Kritik Recht, wenn sie behauptet, der Begriff der Gemeinde durchdringe P »von vorne bis hinten.« Aber ist nicht das eben das Natürliche in einem Entwicklungsstadium des Volkes, wo »der Einzelne« noch so wenig herausgearbeitet ist, wie dies in der ersten Zeit des Volkes Israel notwendig der Fall war? Im Anfangsstadium ist die Nuß auch weder Kern noch Schale, sondern alles mit einem Male. Wie sehr aber hier alle Äußerung des individuellen Lebens an die der Gemeinde gebunden ist, geht daraus hervor, daß die Schelamimopfer (nur nedaboth und nedarim bezw. thodah) und Sünd- und Schuldopfer, an die ʿOlah, das Brand- (Ganz-) Opfer gebunden sind: nur in Verbindung mit den Brandopfern, in denen eben das specifische Gemeindeopfer sich darstellt, können die Schelamim- und Sündopfer gebracht werden. Dies will festgehalten sein, um die — bei den Schelamimopfern fehlende — Bestimmung zu verstehen: lekapper ʿalav, die bei allen anderen Opfern sich findet. Ist Kipper Denominativ von Kopher=Lösegeld, woran nicht zu zweifeln, dann ist die Meinung, daß die Opfer den Einzelnen auslösen sollen, nicht ihn »bedecken«, oder seine Schuld zudecken.*) Sie sind das Mittel, wodurch er aus dem Zustand der Unfreiheit und Gebundenheit in den der Freiheit und Gottwohlgefälligkeit übergeführt wird. Die Voraussetzung ist mithin, daß er, wenn er in einem Stande der Sünde und Schuld sich befindet, aus dem Stande der Bundeszugehörigkeit herausgetreten ist, und daß er, wenn er vor Gott opfernd hintritt, in das zwischen Gott und der Gemeinde obwaltende Bundesverhältnis wieder aufgenommen wird:

*) Vgl. Lagarde Mitt. 4, 326 f.

opfernd wird er qadosch.*) Nun kann man sagen, alle Opfer ohne Ausnahme sind nur die Fortsetzung und Wiederholung des Einen Bundesopfers Ex. 24; und die privaten Schelamimopfer sind nichts anderes als Modifikationen des Brandopfers der Gemeinde. Nun begreift sich auch, daß das Entscheidende bei ihnen eben die Zeriqa, die Blutsprengung ist, wofür bei dem Speisopfer die Verbrennung der 'Azkara, des abgenommenen Duftteils, eintritt. In der Gemeinsamkeit des Verzehrens der Opfergaben durch das Altarfeuer Gottes und durch die Menschen liegt der Nerv des Opfers: die 'olah allein bezeichnet nur die Nähe und lebendige Gegenwart Gottes selbst in der Gemeinde.

Daß dies die Meinung des Opfers in P ist, leugnet man auch kaum, man bestreitet nur, daß dies der ursprüngliche Sinn des althebräischen Opfers gewesen sei. Wir konstatieren aber zunächst, daß diese Anschauung in P unmittelbar aus der Vorstellung von dem qahal und der berith Jahwe folgt. Die historische Frage ist dann aber: sind die in der Geschichte unleugbar vorkommenden Abweichungen von der Ordnung das Ursprüngliche, oder ist diese aus Einer Grundanschauung, die wir überall wahrnehmen, fließende Ordnung das Erste? Die Antwort kann nicht schwer fallen, wenn man die in aller Religionsgeschichte nachweisbare Neigung des Menschen, von der gegebenen Norm abzulenken, sich vor Augen hält. Es ist aber auch nicht der Schimmer einer Erklärung für die Entwicklung von unten nach oben, von der natürlichen zu der geistlichen Bedeutung des Opfers, von Seiten der Kritik beigebracht. Denn wenn man auf die Folge der Zentralisation des Kultus unter Josia hinweist, so ist damit die Frage nicht gelöst, wie doch diese äußere räumliche Verschiebung eine innere sachliche Änderung nach sich ziehen konnte, es sei denn daß man in der Weise Hegels ohne weiteres an ein Umschlagen der Kategorie des Quantum in die des Quale glauben wollte.

Wir haben aber noch einen historischen Beweis für diese Beziehung der Opfer auf die Bundesgemeinde aus alter Zeit: das ist das Passah.

*) Nachdem man es umsonst mit der Sanskritwurzel Dusch (Del. u. a.) wie mit der isr. Allerweltswurzel qad versucht hat, und da wegen qodsch an die Möglichkeit einer Entlehnung (Lagarde) nicht gedacht werden kann, könnte man wohl es mit der Wurzel „Kasch“ versuchen, d. i. binden, ordnen. Diese Erklärung begreift alle Bedeutungen in sich, in der das Wort vorkommt: sowohl „einen Krieg heiligen“, als ein „Fest“ und „sich selbst“ dazu heiligen. Sie trifft merkwürdigerweise mit Goethes Erklärung zusammen: was ist heilig? Das ist's, was alle Geister zusammen bindet, bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz u. s. w.

Die Erklärung des Wortes pésach aus dem Uebergang der Sonne aus dem einen Zeichen des Tierkreises in das andere, ist gar keine; die Erklärung Ex. 12, 11 »pesach für Jahwe« führt auf die allein mögliche Deutung: dies Familienmahl ist das Mittel des Übergehens und Verschonens. Eine Beziehung auf die »Gemeinde« liegt ursprünglich nicht darin. Es liegt ja auch vor dem Auszug (Ex. 10, 9) und ist von Mose an das Frühlingsfest angeknüpft und durch die Beziehung auf den Auszug berechnet (Ex. 12). Hier liegt also dieselbe Anschauung zu Grunde, die bei allen Opfern sich in der Bestimmung, daß sie eine Lossage des Opfernden darstellen sollen (lekapper ʿalav), ausdrückt.*) Die Geschichte des Passah zeigt aber noch ein anderes: Ein solches Passah, heißt es 2. Kön. 23, 22, wie das im 18. Jahre des Josia zu Jerusalem nach dem gefundenen Bundesbuch gefeierte, war nicht gefeiert worden von der Zeit der Richter an. Wenn nun in Folge der deuteronomischen Gesetzgebung alle Familien- und Sippenmahle abgeschnitten werden sollten zu Gunsten der Tempelopfer, warum ließ man dann das Passahmahl stehen? Warum anders, als weil eine alte Ordnung — die gar nicht im Deuteronomium verzeichnet ist — dem wehrte? Das Pesach trägt in seiner vor aller »Geschichte« und im Widerspruch mit ihr fixierten Ordnung auch die andern Ordnungen von P. Auch das Schweigen der Nachrichten über die Feier des Versöhnungstages wird durch diese Notiz über das Passah verständlich.

Der gemeindliche heilige Faktor ist also das Ursprüngliche bei den Opfern: wo er nicht ursprünglich war, wie bei dem Passah, ist er auch nicht hineingelegt. Dann ist aber die Meinung, daß durch die Opfer das Volk als eine große Familie dargestellt war, zusammengehalten durch den Schutz und Frieden Jahwes: die Gemeinschaft drückt sich in dem Essen mit Jahwe aus — daher Salz zum Opfer, wie zum Essen, und Öl zum Mehl und Kuchen — sie ist aber eine gottgesetzte, daher das Opfer sowohl sacrificium als sacramentum, Mittel der Vergegenwärtigung Gottes: das ganze Volk wird mit seiner sinnlichen Existenz über sich selbst hinausgehoben, indem es in den Opferbann tritt. Wo hätte nun diese grundlegliche Idee Platz greifen können, wenn nicht eben in der Anfangszeit des Volkes?

Das ist also der ursprüngliche Sinn der »heiligen« Gemeinde: sie ist der von dem Opferbann, d. i. Blutbann, umschlossene Bezirk,

*) Vgl. Lagarde Beitr. ꝛc. S. 69 der Nachträge.

wo Jahwe der Recht schaffende Richter ist. Es ist daher eine zutreffende Beobachtung, daß qadosch sich zunächst nur auf Personen bezieht: sein Gegensatz ist chol d. i. das ungeordnete, wirre, erst später der chanef. Profan ist also der Mensch in seiner ganzen von dem Heiligen unberührten sinnlich natürlichen Existenz, auf keinen Fall mit thamē gleichbedeutend; chol ist = non-qadosch. Näher bestimmt sich der Inhalt dieses Begriffs durch seinen wirklichen Gegensatz thamē', d. i. unrein. Hier fällt nun das Negative in den Begriff von thahōr d. i. non-thamē'. Eine Beziehung des Begriffs Rein auf den Begriff Heilig besteht nur insoweit, als das Heilige nicht unrein sein darf, aber auch das Nichtheilige, Profane, muß rein sein. Das Unreine ist der Grenzbegriff zu dem Begriff des Heiligen.

Ist nun dem Begriff des Heiligen es wesentlich, daß er die Gemeinschaft Gottes zum Ausdruck bringt, so ist es dem des Unreinen nicht minder wesentlich, daß es das Gebiet des Widergöttlichen, Dämonischen bezeichnet. Und so heben sich denn aus der Reinheitstafel Lev. 11 ff. zuvörderst die unreinen Tiere heraus. Sind die Tiere, welche dort genannt werden, nun nachweisbar als Attribute irgend welcher Gottheiten, so ist die Bestimmung in sich deutlich. Das ist nun in der That bei einigen der Fall.*) Das Kriterium des Wiederkäuens mit durchgespaltenen Klauen ist ein bequemes Manual, um noch Analogie des durchweg gebrauchten Opfertieres, des Rindes, diese Klasse festzulegen. Bei den Wassertieren ist die Floß- und Schuppenlosigkeit, wie es scheint, wegen der Analogie mit der Schlange, die sehr willkürlich in Israel zum Agathodämon gestempelt ist, genommen. Bei den nicht eßbaren Tieren sind es die, welche mit dem Aas, dem Todten irgendwie zu thun haben, die als unrein gelten, d. h. die zu berühren verunreinigt; das gleiche wird gelten in Bezug auf das Gewürm, sodaß also schon hier das zweite Motiv, das des Todes, bei der Klassifikation in das erste hineinspielt. Denn das Todte verunreinigt, weil es die Grenze des Lebendigen bildet, und Jahwe eben als der Lebendige, der in seinem Worte Redende, in Israels Mitte ist; so sehr gilt das, daß auch die Krankheit, welche unmittelbar den Tod in dem Leben zeigt, der Aussatz, aus der Gemeinde ausschloß — das gilt sogar für den Aussatz an den Häusern (14, 33 ff.). Sachlich mit dem zweiten Motiv der Unreinheit fällt die aus dem geschlechtlichen Leben folgende Unreinheit zusammen: das Leben entsteht

*) S. Bochart **Hieroz. passim.** Auch nach Sommers bibl. Abhandl. bedürfen diese Bestimmungen einer neuen Untersuchung.

eben immer aus dem Tode. Daß auch dies eine uralte Bestimmung ist, geht aus der Institution der Beschneidung hervor: sie hat eine ursprüngliche Beziehung auf die Unreinheit des geschlechtlichen Lebens, Ex. 4, 24 f.: Zippora beschneidet ihren Sohn und tritt durch dies Blutopfer in die volle Lebensgemeinschaft mit Mose — denn das »du« V. 25 ist natürlich nicht auf den Sohn zu beziehen. Jahwe zürnt über den Unbeschnittenen in ihrer Mitte, sein Zorn läßt ab, wie die Unreinheit beseitigt ist. Vgl. 1. Sa. 21, 6; 20, 26.

Nach alledem ist nun wohl deutlich, daß die sämmtlichen Voraussetzungen für die materialen Bestimmungen von P eine Anschauung zur Grundlage haben, welche sich aus der königlichen Zeit schlechterdings nicht erklären läßt. Die Kritik hat diesen Ansatz nur dadurch erreicht, daß sie die Bedeutung des Opfers in einer Weise auf das ethische Subjekt bezogen hat, welche dem Opfer selbst vollständig fremd sind. Auch die Anordnungen über das besondere, levitische Priestertum und die Stiftshütte hängen auf das engste mit der Idee der berith Jahwe zusammen, sie sind andererseits nicht von der Frage nach der Glaubwürdigkeit der im Pentateuch enthaltenen Geschichtsüberlieferung zu trennen und so werden sie unten besprochen werden. Als Resultat werden wir dies festlegen dürfen, daß die Normen der Heiligkeit und Reinheit in diesem Teil von P in ursprünglicher Schärfe neben einander stehen, zusammengehalten nur durch die gemeinsame Beziehung auf die Bundesgemeinde Jahwes. Die ethischen Normen der Gerechtigkeit werden vorausgesetzt, im Grunde kaum berührt.

Zu dem gleichen Resultat gelangt man bei einer vorurteilslosen Erwägung der Festgesetzgebung. Denselben Dienst, den das Passa für das Verständnis des Opfers leistet, thut der Sabbath für das der Feste. Das allgemeine System, in welches seit Spencer die Feste und Opfer eingespannt werden, nimmt für beide eine rein natürliche Beziehung als Grundlage an. Die Schwierigkeit ist nur, dieselbe bei dem Sabbath herauszufinden. So muß denn die Bedeutung desselben aus den Mondphasen erklärt werden. Die Ableitung des Wortes Schabbath von schabath = Aufhören hat Hoffmann ohne weiteres als »Priesteretymologie« verspottet (Z. A. T. W. 1883 S. 121) und unter Berufung auf das arabische sabbath (= podex Schlitz), sabbath hajjerach als Bruchteil des Monats gedeutet. Wenn nur damit klar gestellt wäre, was die alten Hebräer bewogen haben könnte, diesen Bruchteil als solchen zu feiern, der sich doch gar nicht nach den wirklichen Mondphasen richtete,

sondern ein fixer Wochentag war! Die Feier des Neumonds ist ja bei einem Volke, das sich nach dem Mondjahr eingerichtet hat, selbstverständlich und wird daher in den ältesten Gesetzen gar nicht hervorgehoben: sie ist in ihrer religiösen Form erst Num. 28, 11 ff. fixiert worden und zweifelsohne von der des Sabbaths abhängig. Wenn Neumond und Sabbath Am. 8, 5 und 2. Kön. 4, 22 f. (vgl. Hos. 2, 13., Jes. 1, 13., Ez. 46, 1. 3., Jes. 66, 23) zusammengenannt werden, so folgt daraus für die Bedeutung des Sabbaths nichts. Nur daß die Feier desselben durch die Ruhe von der Arbeit früher weniger streng genommen wurde, könnte man aus der Stelle des Königsbuchs folgern. Aber vor allem, wenn der Sabbath der Opfertag der Woche ist, dann muß auch der Zweck des Opfers in dem des Sabbaths wiederkehren. Ist nun das Opfer das Vergewisserungsmittel für die Gegenwart des richtenden Gottes in der Gemeinde, dann wird der Sabbath auch seinen Sinn daraus nehmen: es ist der Tag des Aufhörens des Streits, der Friedenstag, eine Art treuga dei. Und man erkennt, wie aus dieser Bestimmung des Friedenstages, den er in der althebräischen (ursemitischen?) Zeit gehabt hat, sich die der Ruhe, des Feierns entwickeln konnte. Daß der Sabbath sich auch bei den Assyrern findet (G. Smith: the assyrian eponym Canons S. 19, bei Wellhausen Prol.[3] S. 114) zeigt, daß die alten Ordnungen Israels auf einer gewissen Antithese gegen das heidnische Wesen beruhen. Wichtig in dieser Parallele ist, daß nicht die Beziehung auf das individuelle Bedürfnis, sondern das auf die Stellung der Gemeinde das Erste ist.*) Der Sabbath, der jedenfalls vor der Gesetzgebung gefeiert ist (Ex. 16, 23), ist der Vater aller anderen Feste und es versteht sich daher wohl, daß Jeremia unter »meinen Sabbathen« die ganze Festordnung versteht. Die beiden Hauptjahresfeste — das Wochenfest ist ja nur der Schluß des Frühjahrserntefestes — das Passah-Mazzothfest im Frühling und das Laubenfest im Herbst, dem der Versöhnungstag vorgelagert ist, werden eben deshalb auch denselben Zweck gehabt haben, daß sie die Gerichtszeiten für das ganze Volk bedeuteten, wobei man sich erinnern muß, daß fas und jus bei Israel, zumal dem alten

*) „Gesamtopfer der Gemeinde giebt es im Deuteronomium so wenig wie bei dem Jehovisten, sondern nur vereinigte Privatopfer von Einzelnen", diese Beobachtung Wellhausens (Prol.[3] S. 91) ist richtig — aber was folgt daraus, wenn doch das Bundesbuch so wenig als das Deuteronomium die Befugnisse des Priesterdienstes, in dessen Gebiet doch eben die Verrichtung der Gemeindeopfer fiel, regeln wollte? Es fehlt der Kritik auch hier an genauer Beobachtung des Gesamtzwecks der einzelnen Korpora.

Volk, nicht getrennt sind. Für das Verständnis dieser Festordnung ist es von Belang, was Ezechiel 45, 18 ff. aus ihr gemacht hat. Die strenge Sonderung des geistlichen und weltlichen Faktors, die für seine Thorah bezeichnend ist, hat ihn auch bewogen, aus dem alten Pesach-Mazzothfest die dem Passahopfer (zebach pesach Ex. 12, 27) einwohnende, bewahrende, rettende (Ex. 12, 13. 27) Bedeutung*) herauszunehmen und auf den Anfang des bürgerlichen Jahres, den 1. Nisan, ein eigenes Entsündigungsfest (für das Heiligtum) zu legen, das dem von ihm auf den Anfang des kirchlichen Jahres, den 1. des Laubenfestmonats (statt des früher auf den 10. desselben Monats fallenden alten jôm kippur) gelegten Versöhnungsfeste entspricht; ebenso wie das (Lauben-)Fest des Herbstes dem Passahfest des Frühlings entspricht. Hier ist die schematische Konstruktion handgreiflich: Ezechiel streicht das Neujahrsfest, den jôm theruʿah, und vergeistlicht dasselbe, indem er das Versöhnungsfest auf dasselbe verlegt.**) Wie viel naiver, unreflektierter ist das Nebeneinander von Passah- und Mazzothfest, das Nahebeieinander von jôm kippur und Laubenfest in dem alten Priestergesetz! Ezechiel's Ordnung ist nur nach demselben denkbar, darüber sollte billiger Weise kein Zweifel möglich sein. Es folgt aber aus seiner Konstruktion, daß das Zusammen des natürlichen und religiösen Elements für Altisraels Feste das Charakteristische war; hätte die spätere, nachexilische Zeit die Festordnung geschaffen, so würde der erste Koefficient sicher völlig ausgemerzt worden sein.

Und dies ist dann die entscheidende Instanz gegen die kritische Konstruktion der Festgesetzgebung. Der Theorie, daß die ältesten Feste (Neumond, Sabbath) der Rücksicht auf die lunaren Beobachtungen (Verehrung?), das Passahfest dem Hirtenleben, das Mazzoth-, Wochen- und Laubenfest dem landsässigen Leben entsprungen seien, wozu dann erst nach dem Exil die historisierenden und dogmatisierenden Feste des Priestercodex gekommen seien, widerspricht der Umstand, daß bei den ältesten von

*) Daß P den Opfercharakter des Passah möglichst ausgelöscht habe, kann man doch nicht sagen; das Verzehren bzw. Vernichten des ganzen Passahlammes zusammen mit dem Bestreichen der Thürpfosten erinnert deutlich genug an den Sündopferritus.

**) Aus Lev. 25, 9 kann man nicht folgern, daß im Exil das kirchliche Neujahr auf das Versöhnungsfest gefallen sei. Man wird damals zu beiden Festen schwerlich gekommen sein. Wohl aber erkennt man daran, daß in Altisrael die Periode der Erneuerung der Rechtsverhältnisse — das Jobeljahr — mit der Erneuerung des Gemeindelebens zusammenfallen sollte.

diesen Festen, dem Sabbath und dem Passah, eine solche Naturbeziehung nicht zu erweisen ist, vielmehr durch den Namen selbst als unwahrscheinlich dargethan wird. Denn dafür, daß dem Passahfeste die Widmung der Erstgeburt des Viehs an die Gottheit zu Grunde liege, ist nichts weiter als die Behauptung selbst beigebracht. Liegt aber dem Sabbath wie dem Passah eine Beziehung auf die grundlegliche Zusammenfassung des Volks zur Rechtsgemeinschaft unter, dann wird man auch es nicht als außerhalb der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit liegend bezeichnen dürfen, daß diese religiöse Beziehung auch die geschichtliche und landwirtschaftliche Bedeutung von vornherein in sich aufgenommen hat, daß also der Priestercodex die Urordnung des Volkes in der Hauptsache festgehalten hat. Und was soll denn auch befremdliches darin liegen, daß mit der Passahfeier sich die Erinnerung an die Auszugsnacht und mit dem Laubenfest sich die an den Wüstenzug verband, oder daß der Gesetzgeber seinem Volke, das aus Einem ackerbautreibenden Lande in ein anderes zog, neben der religiösen Rechtsordnung auch eine Festordnung mitgab, welche jene und damit den nationalen Bestand zu sichern hervorragend geeignet war? Das Einzelne in der Entwickelung der Grundgedanken wird immer dunkel bleiben, man wird es als gewiß ansehen dürfen, daß die Festordnung in ihren einzelnen Bestimmungen in der Wirklichkeit nicht so bald zum Vollzuge gekommen ist, wie dies von dem Passah ausdrücklich gemeldet wird, aber die Grundlinien, und das ist die Hauptsache, waren fest umrissen, als das Volk in Kanaan einzog, auch wenn dieselben nur mündlich weitergegeben und etwa erst bei der Konsolidierung des Tempelkults zur Zeit Salomos schriftlich fixiert worden sind.

Die dem Opferkult und der Festordnung zu Grunde liegende Generalidee zeigt eine innere Verwandtschaft, welche ihrerseits wieder auf den Ursprung aus Einer Grundanschauung hinweist. Jener beruht auf der Vorstellung, daß Gott alles Lebendige gehört, weil er der Lebendige selbst ist; die Gemeinschaft in welche er mit dem Volke getreten ist, ist also eine Lebensgemeinschaft, das Volk hat Teil an dem Leben seines Gottes; ihre Gemeinschaft, ist durch das Blut des Opfers vermittelt, Blutsgemeinschaft. Daraus folgt, daß wenn dieselbe unterbrochen ist, sie auch nur durch Opferblut wiederhergestellt werden kann. Alle Bethätigung des religiösen Verhältnisses hat daher diese Beziehung auf das Gemeinleben zur Vorbedingung. Das Opfer selbst aber hat von vornherein symbolische Art, indem es ein sinnenfälliger Ausdruck dieser auch den Einzelnen umspannenden Lebensgemeinschaft mit Gott ist. Durch

diese Beziehung auf das Gesamtleben ist das Opfer Israels auch formell über alles heidnische Opfer hinausgehoben. Und die Propheten, wenn sie gegen das opus operatum des Opfers eifern, gehen wirklich auf die Grundidee des ganzen Kultus zurück; wenn Jesaia II zuletzt den ganzen äußeren Dienst in der opfernden Selbsthingabe des Begründers der neuen Heilsökonomie zusammensinken sieht, so hat er die letzte Intention des Gesetzgebers zum Ausdruck gebracht.

Die Feste mit ihrem Eckstein, dem Sabbath, machen davon nur die praktische Anwendung auf das Leben des Menschen. Gilt der Friedenszustand, in dem das Volk mit seinem Gott lebt, als das religiöse Lebensideal, so die Ruhe, die Feier von der Arbeit, als die Konsequenz desselben für das praktische Leben. Das normale Leben ist die Arbeit, sie hat aber ihren Zweck nicht in sich, sondern in der Ruhe, in der Empfindung der Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Durch diese Zweiteilung, welche so ganz von aller heidnischen Lebensanschauung abweicht, welche nur zwischen dem unwürdigen Sklavendienst und dem genießenden Ruhen der Herren hin- und herschwankt, sind die Forderungen der Wirklichkeit und der Idealität in gleicher Weise zu ihrem Rechte gekommen. Nur das Nebeneinander, das auch in dem Charakter der Jahresfeste wiederkehrt, weist noch hin auf eine innigere Durchdringung, die dann erst kommen kann, wenn die geistige Seite des menschlichen Lebens als der permanente Regulator alles sinnlichen Thuns erscheinen wird. Dieses innere Ruhen in Gott, die Freude in Ihm, hat bereits der andere Jesaia als das Ziel der Sabbathe des Volkes ins Auge gefaßt und damit den Kreis der alten Volksordnungen überschritten. Das Ziel wird aber erst dann erreicht sein, wenn die religiöse und moralische Funktion des Volkslebens sich in ihrem schließlichen Vollender aufs Innigste durchdrungen haben werden.

Man wird unter dem Vorgeben, daß dies abstrakte Gedanken seien, diese Entwicklung ablehnen: ein Volk in seinen ersten Anfängen habe etwas anderes nötiger, als symbolische Gedankenkreise in seinen formellen Riten zum Ausdruck zu bringen. Ich verweise dawider auf die bisherige Entwicklung, besonders darauf, daß die selbständige Regung der individuellen Empfindung, der Weisheit und der Weissagung, Gedanken enthält, die sich nur als Weiterführung solcher in den Volksordnungen verkörperter Ideen begreifen lassen. Sie selbst aber bilden nur den Rahmen einer Summe von Regeln, welche sich im Namen der heiligsten Autorität an

die einzelnen Glieder der Volksfamilie wenden. Mit ihnen zusammengenommen bilden sie erst den Vollbestand dessen, was dem Volke ursprünglich für seinen Lebensweg mitgegeben worden ist.*)

---

§ 3. Das Volksgesetz in ursprünglicher individualistischer Fassung.

Auch rein literarisch angesehen, werden wir bei dem Bundesbuch Ex. 34 über das Priestergesetz hinausgeführt. Auch hier wird man von der besonderen historischen Situation, in welcher es uns entgegentritt, zunächst absehen dürfen und den Inhalt selbst reden lassen: Da ist nun jedenfalls so viel sicher, daß in Ex. 34 nicht ein neuer Dekalog, oder gar die älteste Form desselben vorliegt. Die Unmöglichkeit der letzteren Annahme ist mit Händen zu greifen. Bei Wellhausen (Skizzen II, 85) lautet in diesem Dekalog das 4. Gebot: »Alle Erstgeburt ist mein«, also ein Aussagesatz statt eines Befehlssatzes; andere machen aus dem Dekalog einen Dodekalog. Vor allem aber ist es eine vollständige Verkennung auch des literarischen Charakters von c. 34, welche hierbei mitwirkt. Ex. 34 enthält augenscheinlich eine Erweiterung von Ex. 23, 10—19. Im Blick auf die Gefahr des Abfalls wird Ex. 34 sehr ernst vor den Gefahren eines Paktierens mit den Eingebornen gewarnt. Das paränetische Element schlägt vor: solche spezielle Möglichkeiten, wie die, daß durch Heirat der israelitischen Söhne mit kananäischen Töchtern der Götzendienst in die Häuser dringen könne, werden herangezogen. Der nationale Gesichtspunkt ist betont, an der Hand des ersten Gebotes. Ja, alle andern Gebote verstehen sich nur aus dem Blick auf die Gefahr des Abfalls: die Gußbilder werden sonderlich neben den Altären, Mazzeben und Ascheren genannt. Das Mazzoth-

*) Ich habe es bei der obigen Ausführung unterlassen, die einzelnen Formen, in welchen heute die kritische Bearbeitung des Priestergesetzes auftritt, zu recensieren. Was nützt es auch, wie Green u. a. dies thun, auf die Widersprüche in den einzelnen Aufstellungen der Kritik weitläufig einzugehen! Das überzeugt doch nur die, welche von vornherein die Stellung des Autors acceptieren. Das Entscheidende bleiben zuletzt immer die Grundbestimmungen. Über dieselben herrscht aber weder bei der Kritik noch bei der Antikritik die notwendige Klarheit. Was uns fehlt, ist eine eindringende, ausführliche Analyse der gesetzlichen Ordnungen und ihrer Motive selbst. So lange darüber nicht Einverständnis herrscht, schweben alle literarisch-kritischen Ansätze in der Luft. Insbesondere sind die Kuenen'schen Bestimmungen darüber von großer Oberflächlichkeit. Man muß in den Dingen leben, ehe man über sie aburteilen kann.

fest wird direkt an den ergangenen Befehl 23, 15 angeknüpft, die Widmung der Erstgeburt an Gott wird gefordert, für die des — »unreinen« — Esels bereits eine Auslösung vorgeschrieben, das Sabbathgebot auch für die Zeit des Säens und Erntens ausdrücklich geltend gemacht und die dreimalige alljährliche Versammlung an dem Hause Gottes gegen alle Bedenken durch den Hinweis auf den besonderen Schutz Gottes sicher gestellt, der den Feinden während der Festzeit wehren werde. Die Kritiker sind wirklich nicht zu beneiden, welche trotz dieser markanten Züge nicht das sachliche Posterius von c. 34 zu 21—23 einzusehen vermögen. Wichtiger ist indessen die Erkenntnis der Absicht von c. 34. Es ist das Pomörium zu dem Bau des Volkes Gottes, dessen Mauern Ex. 21—23 bezeichnet werden. Das Mazzothfest erscheint mit dem Wochen- und Laubenfest als die Klammer des Sabbathgesetzes, das mitten zwischen ihnen steht, und die Verbindung der Feste mit der Forderung des Erstlingsopfers weist darauf hin, daß diese Aussonderung von Tagen und Zeiten mit der Hingabe des Edelsten und Besten zusammenhängt, die von den Einzelnen der Nation gefordert wird. So ist durch den Heiligen Israels eine gewisse Auslese gehalten, welche im Grunde nichts anderes sagen soll, als daß der Dienst Gottes ein sehr praktischer ist: er beruht auf ernster Hingabe an seinen Willen. Am Schluß (V. 25. 26) wird noch ein scharfer Schnitt geführt zwischen dem gewöhnlichen und dem gottesdienstlichen Leben; das Blut der Opfer soll nicht über Gesäuertem vergossen werden, — mit der Opferstunde hört die Zeit des gewöhnlichen Lebens auf — und das Opferfleisch des Passahfestes darf nicht zum andern Morgen behalten werden: wie nach rückwärts, so soll die heilige Handlung auch nach vorwärts abgeschlossen sein, auf sich stehen. Diese Sonderung gilt auch dem Lande (V. 26): seine Erstlinge gehören Gott, ja so scharf ist dieser Schnitt, daß eigens hervorgehoben wird, das geworfene (Erstlings-) Böckchen dürfe solange nicht geopfert werden, als es noch in der Milch seiner Mutter stände.*)

Vergleicht man diese Ordnungen mit den in P enthaltenen und dem Heiligkeitsgesetz wie dem Deuteronomium, so springt der keimartige Charakter in die Augen: der nationale Bestand ist dort geworden, hier im Werden. Andererseits unterscheidet sich c. 34 von 21—22 wesentlich

*) Die Ordnung ist also wohl nach 22, 29 zu verstehen. Ich erinnere daran, daß die Beschneidung am 8. Tage vorgenommen wird, und daß sie als ein Mittel — levitischer — Reinigung gilt. Andere Ansichten s. bei Bochart Hieroz. 1, 723 ff. (ed. Rosenm.).

nur durch den schärferen Accent, der auf die Forderungen des gemeinschaftlichen Lebens fällt: der Abfall des Volkes hat Mose veranlaßt, die Grenzen schärfer zu betonen. C. 21—23 läßt noch deutlicher in den inneren Werdeprozeß des Volkes hineinblicken: schon das ist bezeichnend, daß von 22, 20 ff. an die Anrede Du und Ihr wechselt, was die Kritik natürlich benutzt hat, um die Ihr-Stücke als spätere Zuthat auszuscheiden. Wir erkennen darin einen Beweis, wie die an den Einzelnen sich richtenden Gebote unwillkürlich in Forderungen an das Volk übergehen. Da das Familienrecht durch die Sklaverei mit dem Rechtsleben des Volkes in Beziehung steht, so hebt das Bundesgesetz mit den Bestimmungen über die Freilassung und Behandlung der hebräischen Sklaven an. 21, 12—22, 19 ist das Strafgesetzbuch für Vergehungen an Leben und Eigentum des Nächsten. Die scheinbare Zusammenhangslosigkeit — daß z. B. 21, 16 sich zwischen V. 15 und 17 einschiebt und 22, 17. 19 Stücke des fas am Schluß der Bestimmungen des jus stehen — hängt damit zusammen, daß die Strafbestimmungen selbst, nicht die Vergehen das einigende Band bilden, entsprechend dem naiven Zeitalter. Das Gleiche gilt von den Barmherzigkeitsgesetzen 22, 20—23, 9. Nur das überscharfe Auge der Kritik hat bei 23, 4 f. nicht sehen können, daß hier das Besitztum des Besitzenden zu dem Rechtskreise desselben gehört, also vor dem Besitzlosen erwähnt werden mußte (V. 6). Die Festgesetze V. 10—17 und die ritualen Bestimmungen V. 18. 19 zeigen eine besondere Abweichung gegen c. 34 darin, daß hier das Sabbathgesetz mit dem Gebot des Sabbathjahres zusammengelegt als Pflicht der Barmherzigkeit erscheint, während es dort mit den 3 Hauptfesten als nationale Pflicht zu stehen kommt. Dies allein beweist schon die Richtigkeit der Beobachtung, daß c. 21—23 der Dekalog in seinen Hauptbestimmungen den Faden bildet, auf dem die sozialen und juristischen Bestimmungen aufgereiht sind. Zwischen demselben und seinen Erweiterungen bezw. Spezialisierungen steht als einziges Stück aus dem Kultusgesetz 21, 24 ff. die Anordnung betreffs des aus Erde oder unbehauenen Steinen zu errichtenden stufenlosen Altars, die eigentliche pièce de résistance für die Behauptung der Kritik, daß hiernach die örtliche Kultuseinheit nicht gefordert, ja im Grunde bekämpft werde: »an jeder Stätte wo ich meines Namens Gedächtnis stiften werde, d. i. die ich dazu bestimmen werde, daß man mich daselbst verehre, werde ich zu dir kommen«.*) Die Kritik ist zu jener Ansicht gezwungen, weil sie die

*) Vgl. die schöne Ausführung von Köhler, Geschichte des A. T. II[2], S. 162.

Herkunft des Bundesbuchs aus der mosaischen Zeit bestreitet. Gesetzt den andern Fall, daß hier wirklich eine der Urzeit entsprechende Volksordnung vorliegt, so versteht sich diese Anordnung von selbst: wie viele Stätten hat nach Gottes Anordnung dieser Eine Altar des Volkes noch durchwandern müssen, ehe er auf Zion seinen dauernden Ort fand! Die Frage hängt daher zuletzt ab von der geschichtlichen Stellung des Dekalogs: Ex. 20, 1–17.

So viel ist aus dem Bisherigen jedenfalls gewiß, daß das Schicksal des Dekalogs aufs engste mit dem der anderen »mosaischen« Ordnungen zusammenhängt, und diejenigen scheiden aus der Verteidigung des Alten Testaments von vorn herein aus, welche Bundesbuch, P und Deuteronomium ohne weiteres der Kritik preisgegeben als geschichtslose Konstruktionen bzw. Fälschungen, nur um den Dekalog zu retten. Man muß es der radikalen Kritik unserer Tage Dank wissen, daß sie dem haltlosen Schwanken in dieser Frage ein Ende gemacht hat: das Bundesbuch, P, und Deuteronomium haben in der Hauptsache eine gemeinsame Voraussetzung mit dem Dekalog, die Voraussetzung nämlich einer Bundes-Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, welche zu einem bestimmten Verhalten der Bundesglieder verpflichtet. Steht nun ferner fest, daß das »Du«, welches in Ex. 20 angewendet wird, der Einzelne ist, und nicht das Volk, dann erhebt sich die Frage: ist die sittliche Forderung an den Einzelnen die Voraussetzung oder das Ergebnis der ganzen geistigen Entwicklung des Volkes? Für deren Beantwortung ist nun aber von höchstem Belang, daß das, was in dem 4., 5. und 6. Gebot (nach der lutherischen Zählung) gefordert wird, nicht über die Form der rein familiaren Sitte hinausgeht, was bei einer etwa siebenhundertjährigen Entwicklung — wenn der Dekalog unter Manasse entstand — doch ganz undenkbar ist. Denn der Sinn des Mord und Todtschlag umfassenden 5. Gebots ist eben der, daß die Gewalt über das Leben, auch die richterliche, der Familie, die sonst die Bluträcherin ist, entzogen, dagegen Gott, der in der Gemeinde seines Amtes durch seine Organe waltet, überwiesen wird; ebenso der des 6., daß die Ehe, welche dem Mann seinen wertesten Besitz sichert, doch von ihm nicht gelöst oder gebrochen werden darf: die Ehe, sonst eine Institution der Sippe, wird hier über sie hinausgehoben als Gottes Ordnung: so sichert das 7. Gebot das persönliche Eigentum als Gottes Einrichtung. Die Reihenfolge (mirus atque aptus ordo: Luther) beweist, daß diese vier Gebote zusammengehören: ebenso 8—10. Das »falsche Zeugnis wider den Nächsten« bezieht sich

auf den Rechtshandel, das Verlangen nach des Nächsten Eigentum an Sachen und Personen auf den Rechtskreis; (das lo' tachmod Ex. 20, 17 im Verhältnis zu dem lo' tit'awe von Dteron. 5, 18b zeigt den Unterschied der Zeiten) wie 4—7 die Einrichtungen sichert, so 8—10 die Wohlfahrt des Nächsten. Aus der Begründung des Rechts folgt die Anerkennung desselben auch gegenüber den Volksgenossen: aus 8—10 sind die Barmherzigkeitsgesetze geflossen. Mit diesen Bestimmungen des jus kommen die des fas überein: die Forderung, »du sollst keinen anderen Gott neben mir haben«, ist die unreflektierte Form des Schema': Dteron. 6, 4. Dort (Ex. 20) dient der Gegensatz zu dem anderen Gott (oder Göttern), um die Einzigkeit zu bezeichnen, hier ist die Einzigkeit der Grund, um den Gegensatz zu erklären, über den er selber hinausgehoben ist. So ist auch das Götzenbild (pesel) erklärt durch das Gleichnis (temunah) der geschaffenen Dinge: die Möglichkeit eines Jahwebildes ist gar nicht herangezogen. Jahwe ist der Unvergleichliche, der als Schöpfer aller Dinge für sie unfaßlich ist: der Schnitt zwischen Gott und der Welt ist vollzogen.

Parallel damit steht das 2. Gebot: Gottes Name soll nicht freventlich, d. i. nicht mit dem Namen anderer Götter zusammen genannt werden: etwas anderes kann hier unter dem laschav schwerlich verstanden werden; die anderen Götter sind eben das Nichtige, mit dem der allein Lebendige nicht genannt werden soll. Daß die Schöpfungsidee hier zu Grunde liegt und von ihr aus alle Bestimmungen verstanden werden müssen, zeigt auch das Sabbathgesetz. Daß es Dteron. 5 heilsgeschichtlich begründet werde, ist ein Irrtum: nicht die Einrichtung überhaupt, sondern seine Anwendung auch auf die Sklaven wird durch die Erinnerung an den Knechtsstand Israels in Ägypten und seine Befreiung durch Gott eingeschärft. Der Sabbath ist als Ruhetag eine Folge der Thatsache, daß Gottes Schöpfungsarbeit auch ein Ende gehabt. Die Schöpfung ist auf den Frieden angelegt: diese Schöpfung ist nicht ein Gleichnis der Woche, sondern die Woche ein Gleichnis der Schöpfung: die Zeit ist gegliedert, und damit das Leben in ihr; die Zeit hat ein τέλος, das Leben auch. Darin zeigt sich der göttliche Charakter dieses Gesetzes, daß die Erkenntnis des Unterschieds von Gott und Welt einen scharfen Schnitt führt zwischen Zeit und Raum, wie zwischen dem Leben und dem Lebendigen. Wie die Zeit sich gliedert, so die Menschen: der lebendigen Persönlichkeit Gottes entspricht die Materialisierung und Unterordnung der Welt, entspricht die lebendige

Persönlichkeit der Menschen, die unantastbare Heiligkeit der von ihnen durch Gottes Geist gebildeten Gemeinschaft.

Blicken wir von hier aus zurück, so ergiebt sich folgendes Bild: dem Menschen wird zugemutet, Gott als den Schöpfer der Welt ausschließlich anzuerkennen. Infolge davon scheidet sich die Zeit wie das von ihr beschlossene Leben, es gliedert sich nach Ziel und Mittel. In den Schutz Gottes wird die Familie gestellt; das aus ihr geborene Leben, die in ihr gewordene eheliche Ordnung, das mit ihr gegebene Eigentum werden ebenfalls der Willkür der Menschen entnommen. Diese Grundsätze werden ausdrücklich auch für das Rechtsleben der Volksgemeinde giltig gemacht (8. Geb.) und als persönliche Verpflichtung des Einzelnen hervorgehoben (9. 10. Geb.). In diesem Dekalog liegen die Grundrechte der Menschheit nach der dreifachen Beziehung auf die göttliche und die menschliche Gemeinschaft und auf die Einzelpersönlichkeit vor. Dieselben sind dann in dem Bundesbuch Ex. 21—23 zur Grundlage einer Volksordnung erweitert, welche das individuelle Leben in sich aufgenommen hat. Die Grundlagen von Ex. 21—23 sind durchaus individualistisch: die Rücksicht auf die Persönlichkeit des Einzelnen und ihr Recht waltet vor bei den Bestimmungen über das Sklavenrecht, die im Ganzen festgehaltene Äquivalenz zwischen That und Strafe hält ebenfalls die persönliche Seite der Sühne im Auge (anderswo die niedrig bemessenen »Wehrgelder« in dem ältesten Strafrecht) und die Barmherzigkeitsgesetze sind ja ganz und gar von diesem Grundgedanken durchdrungen. Nebenher finden sich einzelne leise Anklänge an die Abschließung der Volksgemeinde durch die Reinheits- und Heiligkeitsgesetze (22, 30; 20, 26. 25). Der Abfall von Gott am Sinai ist dann die Veranlassung, daß die Funktionen des nationalen Gesamtlebens schärfer angezogen werden, doch erst die damit zugleich gegebene Bildung des Priesterstandes sichert den Bestand dieser Ordnung. Dieser ordo des Stammes Levi in der mosaischen Zeit (Deteron. 33) trägt in sich die Garantie, daß diese Entwicklung auf der Anordnung des Moses beruht. Die national-religiösen Ordnungen selbst, festgehalten in mündlicher Überlieferung und durch die Praxis des Einen Zentralheiligtums, gelangen zu Form und Ausdruck erst in der ersten königlichen Zeit: sie bilden die Seele zu dem Leibe, d. i. der nationalen Einheit.

Eben in dieser Zeit aber regt sich in dem König David der ursprüngliche Trieb der persönlichen Individualität von neuem. Wie er in dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit dem Gotte Israels die

Stufen des Eigenlebens durchschreitet, erkennt er, daß diese äußere Formenwelt nur der bildliche Ausdruck für etwas über sie Hinausliegendes, für unmittelbare Gemeinschaft der Innerlichkeit des Einzelnen mit Gott ist (Ps. 51). Wie dieser Ton einmal angeschlagen ist, so muß er fortklingen: das Heiligkeitsgesetz wendet deshalb diese äußeren Ordnungen ins Innerliche; und als Propheten wie Elias die Rückkehr zu dem alten Gotte predigen, durchdringt dieser prophetische Zug auch die ganze Gesetzgebung und in dem Deuteronomium wird das ganze Gesetz, abgesehen von der spezifischen Opferordnung, auf diesen persönlichen Ton gestimmt. Das Thema der Prophetie ist gefunden und gegeben, sodaß Ezechiel den Versuch machen kann, sein Idealbild des wiederhergestellten Volkes unter dem alles zusammenfassenden Gesichtspunkt der Heiligkeitsordnung selbst zu entwerfen.

Das ist das Geschichtsbild, welches sich aus den gesetzlichen Urkunden ergiebt, im Umriß. Das grundlegliche Gesetz, der Dekalog, den man unbeschadet seines göttlichen Ursprungs als die ideale Summe einer rein familienhaften, patriarchalischen Geschichte betrachten kann, weist so über sich hinaus und ist andererseits von geschichtlichen Überlieferungen seiner Entstehungszeit abhängig, denen durch die neuere Kritik vollständig die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird. Es ist darum unerläßlich, auch darauf einen Blick zu werfen.

V.
Die Überlieferung der Geschichte in Altisrael.

§ 1. Die einzelnen Berichte.

Es ist eine treffende Bemerkung Wellhausens, daß keinem Volke die eigene Geschichte so in die Saiten gegriffen habe, wie dem israelitischen. Ein Volk, das lebt, im wahren Sinne lebt, d. h. für seine Zukunft, für die Verwirklichung seines Ideals lebt, lebt nur im Blick auf seine Vergangenheit. In seiner »Geschichte«, diesem Reflex des Geschehenen, schließt es sich mit sich selbst, d. i. seinem wahren Selbst zusammen. Darauf beruht die große Bedeutung der Geschichtsbücher Altisraels, die von Genesis I bis 2. Kön. 25 reichen. Wenn sie gegen den bisher verfolgten Gang der inneren Entwicklung Einsage thun sollten, würden wir vor einem unausgleichbaren Risse stehen. Denn es handelt sich bei diesen Urkunden ja nicht um einzelne Verfasser, die mit Namen genannt würden, sondern um Geschichtsbilder, durch welche ein Geschlecht mit dem anderen verkettet ist. Es ist anders als bei uns. Ranke's Reformationsgeschichte giebt wohl auch das Bild wieder, in welchem dem protestantischen Volke zu Beginn der vierziger Jahre unseres Säculums seine Ursprungszeit erschien, doch trägt es überwiegend den Charakter einer, wenn auch durch seine Zeit bestimmten Subjektivität; wie man ja auch von einem Geschichtswerk, wie dem Sybel'schen, sagen kann, es sei das Spiegelbild unserer nächsten Vergangenheit in den herrschenden Zeitideen des nächstfolgenden Jahrzehnts. Bei uns ist die Vergangenheit eben in dem trüben Medium gewisser Ideen gebrochen, bei den Israeliten ist das persönliche Lebensideal des Volkes das eigentliche auffaugende Element gewesen. Dieser Unterschied ist wichtig; er wird von der Kritik völlig verkannt, welche die hebräische Geschichtsschreibung nach dem Maßstabe unserer, von der hellenischen Geschichtsauffassung beeinflußten Historik bemißt. Vor allem hängt damit zusammen, daß die Kritik zwischen Urkunde und Darstellung unterschieden hat; sie setzt eben ohne Weiteres ein Heraustreten des Darstellers aus dem Fluß der Geschichte voraus, was, so natürlich es für unsere modernen Zeiten ist, doch im Wider-

spruch zu der antiken Unmittelbarkeit steht, welche in dem Gestern schon das Heute wandeln sieht, das Heute aber auch nur im Anschluß an das Gestern versteht.

Man hat nun, wenn wir vom Pentateuch und Josua absehen, die Geschichtsbücher Richter, Samuelis und Könige auf kritischer wie auf antikritischer Seite gleichermaßen als Berichte von einzelnen »Verfassern« angesehen, nach deren Namen man wohl auch gesucht hat, als Berichte über einzelne Fakta oder Thatsachenreihen, die dann nach allen Regeln der Kunst traktiert wurden, bis sie das sagten, was sie sagen sollten. Mit dieser ebenso unkritischen als unhistorischen Bearbeitung muß auf der ganzen Linie gebrochen werden, wenn wir zu gesicherten Ergebnissen kommen wollen, die von den persönlichen Meinereien einzelner Gelehrten unabhängig sind. Solche »objektive« Thatsachen bei deren Darstellung die Subjektivität möglichst ausgelöscht werden muß, kennt die Geschichtsschreibung überhaupt nicht. Jede Darstellung eines Zeitraums, soweit sie nicht blos annalistisch ist, ist vielmehr von einem Gesamtzweck getragen, und diese Tendenz ist der eigentliche Lebensnerv der Geschichte.

Dasjenige Stück altisraelitischer Geschichtsschreibung, welches außerhalb alles Streites steht, ist 2. Samuel. 9—1. Kön. 2. Von ihm empfiehlt es sich den Ausgang zu nehmen. Die Aufrichtigkeit, mit der 1. Kön. 1. 2 die »Palastintrigue« erzählt wird, in Folge deren Adonia, der präsumptive Thronfolger, durch die »Clique« Bathseba, Nathan, Zadok um sein Erbrecht gebracht wird, nennt Wellhausen »fast boshaft«. Wir registrieren dies Urteil als einen Beweis, daß die Schrift auch Vorgänge berichtet, welche ihre Helden in einem wenig vorteilhaften Lichte erscheinen läßt. Aber noch wichtiger ist, daß dieser Abschnitt ganz unverkennbar auf unmittelbarer Kunde von Augenzeugen beruht: die Darstellung steht den Dingen unmittelbar nahe; dieses Stück muß demnach unter der Regierung Salomos entworfen und unter Rehabeam geschrieben sein. Denn 2. Sam. 19, 44 treten die 10 Stämme des Nordreiches bereits den Judäern gegenüber. Man hat sich die Tragweite dieser Thatsache, daß wir aus der Mitte des 10. Jahrhunderts eine historische Darstellung solchen unbestrittenen Charakters haben, nicht klar gemacht. Denn welche ungemeine Formvollendung verrät dies unvergleichliche Stück! Wie oft muß der Griffel der Schreiber in den vorigen Jahrhunderten angesetzt haben, ehe solche formelle Vollendung möglich war! Was man den Pragmatismus der Geschichtsschreibung Israels nennt, die Beurteilung der Dinge nach den religiösen Maß-

stäben, die sonst wohl nur an die Darstellung der Dinge leise angelehnt erscheinen, ist hier in den Gang der Dinge so verwoben, daß man schon gemeint hat, er fehle ganz. Aber nicht blos dies, auch die subjektiv psychologische Seite ist bei den Charakteren wie Absalom und David so scharf herausgearbeitet (vgl. 2. Sa. 12, 15 ff.; 13, 32; 17, 3 (LXX); 19, 1 ff.; 23), daß schon von hier aus es leicht begreiflich erscheint, daß die Subjektivität sich so aussprechen kann, wie es in den Psalmen dieser Zeit geschieht. Aber es ergiebt sich noch anderes aus diesem Denkmal.

Die Absicht dieser Erzählung, die man sehr mit Unrecht eine Familiengeschichte Davids genannt hat, geht nämlich keineswegs nur dahin, zu erzählen, wie Salomo über Amnon, Absalom und Adonia hinweg zur Regierung kam. Denn zu dem Ende brauchte nicht c. 10 und 11 Davids Versündigung an Bathseba und Uria so ausführlich erzählt zu werden. Vielmehr soll das Unheil geschildert werden, das aus dieser Sünde erwuchs: die Verse 12, 10 f. sind daher schlechterdings nicht zu entbehren.*) Aber die Tendenz dieser Schrift geht noch weiter. Wenn 17, 29 (LXX) die Rückkehr des Volkes zu seinem König mit der Wiederkehr der Neuvermählten zu ihrem Gatten verglichen wird, so ist dies Bild, wiewohl von Absalom gebraucht, doch recht verständlich erst im Blick auf die Sehnsucht des Verfassers nach der unter dem davidischen Königtum erreichten Einheit des Volkes überhaupt. Daher denn auch die geflissentliche Hervorhebung der Milde des Königs gegenüber dem Hause Sauls bezw. Jonathans bei Meribbaal, gegenüber dem abtrünnigen Absalom selbst und dem Gileaditer Barsillai: daher auch bei der Schilderung des Abfalls Seba's die Betonung des Einen Gesamterbes des Volkes, das um das Unrecht des Einen Mannes aus Ephraim willen nicht um eine alte Metropolis wie 'Abel beth Ma'acha verkürzt werden dürfe (20, 19). Wenn in dem Nachtrag c. 21 die Auslieferung der 2 Söhne Sauls (von der Rizpa) und der 5 Söhne von Sauls Tochter Merab, der Enkel Barsillais, an die Gibeoniten berichtet wird, so wird dies ideell auf Sauls Bundbrüchigkeit den Gibeoniten gegenüber zurückgeführt, der dadurch über das Land eine Blutschuld gebracht

*) Was Wellhausen (Bleek Einl.[4] S. 224 f.), dem überhaupt c. 10. 11 unbequem sind, gegen ihre Echtheit einwendet, ist doch sehr geringfügig. Der Tod des von der Bathseba geborenen Knaben bildet ja nur den Anfang der Strafen, die David durch die Verachtung der Worte Jahwes (für 'ojebei l. 'imrei Ps. 107, 11) auf sich herabgezogen hat. Das Mindeste, was man von der Kritik verlangen kann, wenn sie eine Stelle als interpoliert hinstellen will, ist doch die Aufzeigung der Absicht des Interpolators. Das wird von W. aber gar nicht einmal versucht!

habe, ebenso wie die Gefahr Jonathans bei Michmas als die Folge eines »schweren Versehens« Sauls geschildert wird (1. Sam. 14, 24 LXX Wellh.). In diesen Zügen, die man längst schon auffallend gefunden hat, verrät sich die nationale Tendenz des Buchs, der die Rücksicht auf die Familie Davids sich unterordnet (19, 9). Es soll der Nachweis gebracht werden, daß in Davids Person das ganze Volk seine wahrhafte Einheit gehabt habe, und daß Gott sich zu David trotz seiner Sünde bekannt hat. In Jahwes Gnade und Treue wurzelt auch hier Davids Persönlichkeit (13, 13; 15, 20. 25; 16, 12) und sie selbst ist darum ganz in Gnade und Barmherzigkeit getaucht: so gegen Amnon (13, 21 LXX) wie gegen Absalom: daß dies als Schwäche gegen seine Kinder aufzufassen sei, ist hineingelesen. Davids Feinde haben eben so sehr gut davon, wie seine Kinder. Den eigentlichen Grundgedanken geben die beiden Lieder wieder (c. 22 u. 23, 1--7): Gottes Barmherzigkeit mit Davids Person und Regiment auf Grund des festen unverbrüchlichen Bundes mit seinem Hause. Es ist auch nicht der Schatten eines Beweises dafür gebracht, daß sie erst viel später und an unpassender Stelle eingeschaltet sind. Denn die ganze Geschichtsschreibung Altisraels hat die Art, daß sie nur das für ihren Zweck wichtige detailliert und am Schluß die Ereignisse und Personalien nachträgt, die nicht organisch in die Darstellung verflochten wurden: 21, 15 — c. 23 vergleicht sich völlig 2. Sa. 8 als Schluß von 1. Sa. 15 — 2. Sa. 8, und 1. Sa. 14, 47—52 als Schluß von 1. Sa. 13. 14.

Mit 2. Sam. c. 24 beginnt ein neuer Abschnitt, der bis 1. Kön. 10 reicht. Denn jenes 24. Kapitel hat mit c. 21 in Wahrheit gar nichts zu thun, es ist vielmehr die genaue Parallele zu c. 11. 12.*) Wie Davids Unrecht an Uria gesühnt werden muß durch so viel Herzeleid innerhalb seines Hauses, aber seiner nationalen Bedeutung nicht Abbruch thut, so ist die durch die Volkszählung begangene Sünde Davids, da sie einen Eingriff in Gottes Besitzrecht darstellt nur durch das Verderben gesühnt, das über sein Volk kam. War aber dort die Rücksicht auf die nationale Einheit maßgebend, so hier die auf die religiöse: es soll geschildert werden, wie der Tempel in Zion im Grunde nichts anderes

*) Man vergleiche die analoge Mission des Propheten Gad mit der des Nathan. Daraus, daß 24, 1 auf 21, 14 Bezug genommen wird, zu folgern daß sich c. 24 einst unmittelbar an 21, 1—14 angeschlossen, ist eine sehr seltsame Logik. Darnach müßte ja auch z. B. Richt. 16 „einst“ sich unmittelbar an Ri. 3 geschlossen haben (3, 8 vgl. mit 16, 7).

ist als die Vollendung des Altars, den David auf Arafnas Tenne errichtet hat: darin, daß durch die Errichtung jenes Altars der Zorn Gottes von dem ganzen Lande abgewendet wird (24, 25), liegt, daß eben der Kultus auf Zion von Anfang an als nationaler, das ganze Volk umfassender gedacht ist. Das ist auch der durchschlagende Gedanke in dem Gebete Salomos 8, 14 ff. Ist aber dies die Bedeutnng des salomonischen Tempelbaus, dann ergiebt sich, daß die religiöse Einheit nicht erst ein Produkt der josianischen Zeit ist, sondern, wie das ja auch in der Natur der Sache liegt, ein Motiv der davidisch-salomonischen Regierung. Das können nur die bestreiten, welche eben den Bericht 2. Sa. 24 — 1. Kön. 10 sei es nun nach Josia entstanden sein lassen oder eingreifend von einem neuen »Deuteronomisten« überarbeitet sein lassen. Diese stehende Figur, welche der Kritik allemal über eine Schwierigkeit hinwegzuhelfen dient, und die zum Dank dafür mit allerhand häßlichen Beiwörtern belohnt wird, wird schon durch die Thatsache als Schattenbild erwiesen, daß 2. Sa. 24 — 1. Kön. 10 eben nur die zweite Hälfte zu 2. Sa. 9—23 ist. Daß es dieselbe Hand ist, die beide Teile schrieb, ist für 1. Kön. 1. 2 anerkannt. Wenn nun 2. Sa. 24 nach Geist nnd Haltung 2. Sa. 10. 11 durchaus homogen ist, wenn ferner 2. Sa. 24 nur als Vorbereitung von 1. Kön. 5, 15 ff. verständlich ist, dann folgt, daß in der Mitte des 10. Jahrhunderts sowohl die nationale als die religiöse Einheit des Volkes als Produkt der davidischen Dynastie gegolten hat, und daß die letztere, die religiöse Einheit, als etwas über die Schranken der Nationalität hinausgreifendes, mit andern Worten als etwas universelles gegolten hat: der Tempel ist von vornherein nicht das Palastheiligtum der Könige Judas, sondern das Bethaus der Völker, weil die Stätte der Verehrung des Schöpfers Himmels und der Erden.

Es ist längst erkannt, daß die drei ersten und letzten Kapitel von 1. Kön. 3—10 wie Schalen um einen festen Kern herumliegen. Dieser innere Kern ist c. 6 und 7: der Tempelbau. Salomos Weisheit und Herrlichkeit sind in c. 3—5 das Thema, seine Weisheit (die Königin von Saba), sein Reichtum und seine Pracht bilden den Schluß in c. 9, 10 und 11. Es ist hier freilich vergeblich, sich gegen die Anerkennung der auch von Keil zugestandenen Thatsache zu sträuben, daß in diesem Abschnitt sich mehrfach Spuren einer überarbeitenden Hand finden, wie z. B. 5, 4, wo Palästina vom Standpunkt der Exilierten aus als Land »jenseit des Euphratstroms« bezeichnet wird. Auch c. 8. 9 haben ihre ausführlichere Form gewiß

erst in einer — übrigens nicht sicher zu bestimmenden — späteren Zeit empfangen. Aber um so stärker wiegt die Thatsche, daß der Grundstock dieser Kapitel aus dem unmittelbaren, noch frischen Eindruck des salomonischen Reiches heraus geschrieben ist. Denn — und das ist bezeichnend — der Verfasser schildert diese Zeit nicht in einer pragmatisch verknüpften Reihe von Ereignissen, sondern in einzelnen Bildern, welche nebeneinander stehen und nur durch die gemeinsame Beziehung auf das Hauptbild verknüpft sind. So schreibt keiner, der den Dingen fern steht, sondern nur einer, der ihnen noch nahe genug steht, daß er das Gesamtbild der Zeit festhalten kann. Ist dies aber gewiß, dann ist mit den beiden besprochenen Reihen von Darstellungen ein fester Standort für die Anschauungen der vorprophetischen Zeit gegeben, den die Kritik sehr zu ihrem Schaden sich hat nehmen lassen. Denn abgesehen davon, daß in der Beschreibung des Tempelbaues ein durch keinen Zweifel zu beseitigendes Zeugnis für den 'Ohel mo'ed, die mosaische Stiftshütte in Gibeon vorliegt (8, 4),*) daß ferner 8, 6. 8 die Teilung des Tempels in Heiliges und Allerheiligstes als Einrichtung Salomos im Ernste nicht bestritten werden **kann**, sehen wir hier in eine Lust am Detail hinein, welche auf derselben Linie steht mit der »objektiven« Darstellung von 2. Sam. 8 ff. Die Kritik zeigt freilich nicht übel Lust, diese Lust am Detail dem Exil zuzuweisen. Aber eine Beobachtung macht diese Ausflucht zu Schande: die Beschreibung geht nämlich nicht blos von dem Augenschein aus — wie etwa Herodot die Pyramiden beschrieb, oder Pausanias den Heratempel zu Olympia — sondern sie verrät die Hand des Technikers z. B. bei der Angabe der Dicke der inwendig hohlen Säulen Boas und Jachin (7, 15 f. vgl. die Höhenangabe der Knäufe V. 16).**)

Daraus ergiebt sich nun eine Reihe von wichtigsten Folgerungen. Zuvörderst erscheint das Volk hier noch zum Teil nach seinen Stämmen gegliedert: 4, 15—20. Das Regiment Salomos setzt zum Teil bereits

---

*) Wellhausens Einwände (Bleek[4] S. 234 f.) erheben diese Thatsache für jeden Vorurteilslosen zur Gewißheit.

**) Wie mißtrauisch muß man doch gegen die Kritik werden, wenn man bei Wellhausen (Bl.[4] S. 233) liest: „Das Interesse für größtmögliche Ausführlichkeit in der Beschreibung aller Teile muß im Exil, gleich nach der Zerstörung des Tempels, am lebhaftesten gewesen sein.“ Warum muß? Es lohnt sich, den Gedanken zu Ende zu denken. Ueberdies haben wir ja eine solche detaillierte Beschreibung des neuen Tempels bei Ezechiel. Der Unterschied zwischen dem Schematismus Ez. 40—42 und der individualisierenden Art von 1. Kön. 6. 7 ist unverkennbar.

eine Departementseinteilung voraus (4, 7 ff.). Die Einheit des Volkes ist dagegen eine solche des Rechts und der Sitte vgl. 2. Sam. 13, 12: Thamar zu Amnon: »so handelt man nicht in Israel.« Daß diese Einheit aber nicht erst durch David und Salomo geworden ist, zeigt das alte Sprüchwort in dem Munde des Weibes in Abel Beth Maacha: »man frage doch nach in Abel und in Dan, ob außer Brauch kam, was die Getreuen Israels verordnet haben«, 2. Sa. 20, 18 f. LXX. Dies Sprüchwort beweist, daß schon in vorköniglicher Zeit die Einheit des Volkes nicht nur eine moralische gewesen ist, sondern auch eine religiöse, denn die Stadt weiß sich als Teil des »Erbes Jahwes« (V. 19). Dies eine Wort bildet eine Kette zwischen Richter- und Königszeit, welche keine Willkür zersprengen kann: es läßt überdies einen sehr wünschenswerten Blick thun in die Art, wie die rechtlichen Anschauungen der Urzeit sich in Altisrael fortpflanzten: die »Getreuen Israels«. Also die Rechtspflege ruht nicht, wie die Kritik voraussetzt, bei der Sippe, — denkt man sich doch die Richterzeit als die Zeit der »patriarchalen Anarchie« — sondern bei den »Getreuen«, welche die alte Überlieferung bewahrt haben. Daß die Rechtsordnungen selbst der patriarchalischen Gemeinschaft entwachsen sind, zeigt auch die Art, wie die Blutrache, diese ursprüngliche Form der Familiengerichtsbarkeit, auftritt — in dem Handel des Weibes aus Thekoa mit David: 2. Sa. 14. Als Vollzieher der Blutrache gilt die Sippe (Mischpacha V. 7), aber die Mutter appelliert dagegen für den Fortbestand ihrer Familie (bethi V. 9) an den König unter Berufung auf ihre Zugehörigkeit zum Eigentum Gottes (V. 16). Eben dies ist der Grundgedanke des mosaischen Rechts. Die »Blutrache« ist auch da nicht aufgehoben, sondern nur durch die Rücksicht auf die Wohlfahrt des Volkes Gottes ihres unbedingten Charakters entkleidet: Nu. 35. Was früher die Freistädte — unvollkommen — leisteten (vgl. 1. Kön. 2, 36 ff. [Simei]), thut jetzt der König im Namen des eigentlichen Gerichtsherrn, Gottes (2 Sa. 14, 9 — indikativisch). Man erkennt hier eine Fortentwickelung des Rechts: der König ist der Vertreter der Interessen der Gesamtheit geworden, die bis dahin von einem einzelnen Geschlecht oder einzelnen Männern gewahrt wurden. Dieser Wendung entspricht es, daß nun die berith Gottes mit dem Volke auf das Haus Davids bezogen wird. Denn das ist nun der bedeutsame Fortschritt, den der 2. Sa. 23, 5 unumstößlich bezeugte und 2. Sa. 7 deklarierte Bund Gottes mit dem Hause Davids bezeichnet. Daß diese berith sich auf die Geschlechterfolge des Hauses David bezieht: 2. Sa. 7, 11., ist eine

Specialisierung des alten Volksbundes, Ex. 24, welcher sich nur auf die Zugehörigkeit des Volkes zu Gott und die Zusage seines Friedens im allgemeinen bezog. Man erkennt hier die Bahn des Offenbarungsnerven (Ex. 34, 2. Sa. 7, Jes. 9), wie sie mehr und mehr persönlich wird. Die von Gott gesetzte Rechtsordnung umklammert erst das Volk mit all seinen natürlichen Beziehungen, dann wird ein Stamm (Levi) ausgesondert, sie zu durchdringen (Dt. 33), nun das Königshaus, bis sich unter dem Einfluß des prophetischen Wortes die Gemeinde des sittlich geläuterten Volks (Jes. 42, 6) zusammenschließt. Die kritische Auffassung macht das *ὕστερον* zum *πρότερον*. In Wahrheit hat die Idee des »Bundes« sich an die Entwickelung des Volkes angeschlossen: die Kritik setzt an die Stelle übernatürlicher Offenbarung nicht die natürliche, sondern die unnatürliche Entwicklung.

Wir haben in den beiden Geschichtswerken 2. Sam. 9—23 und 2. Sam. 23—1. Kön. 10 in allen wesentlichen Stücken das entsprechende Spiegelbild der davidisch-salomonischen Zeit, so wie es sich in der darauf folgenden Generation fixiert hat, erkannt und den Nachweis in derselben gefunden, daß die nationale und religiöse Einheit des Volkes das Werk des Hauses David sei, wiewohl dasselbe nur eine längst vorhandene ursprüngliche geistige Einheit zum Ausdruck bringt. Es begreift sich wohl, daß bei dem Beginne des Abfalls der 10 Stämme ein solches Werk entstehen konnte, das dann eine Verurteilung des Abfalls und eine Mahnung zur Rückkehr in sich schloß. Es beweist nun doch für den sehr kontinuierlichen, ungebrochenen geistigen Entwickelungsgang des Volkes, daß wir den Abdruck der Übergangszeit aus dem prophetischen Richtertum in das Königstum, d. i. die Saul-Davidische Zeit ebenfalls in zwei Darstellungen besitzen, welche durch ihre innere Eigenart sich als Produkt des davidischen Zeitalters ausweisen: 1. Sam. 8 bis 2. Sam. 8 und 1. Sam. 1—7.

Eins ist nun von vornherein deutlich: der Gesichtspunkt dieser beiden Bücher ist ein wesentlich anderer, als der in 2. Sa. 9 bis 1. Kö. 10. Die nationale Idee ist in 1. Sa. 8 — 2. Sa. 8 noch nicht auseinander getreten mit der religiösen. Im Mittelpunkt des Interesses steht zunächst nicht das Volk Israel, sondern das Haus Davids: 2. Sa. 7 ist daher der gegebene Schlußpunkt. Wie es zu diesem Bunde Gottes mit Davids Haus gekommen und wie dieser Bund die Erklärung seines wunderbaren Geschickes sei, daß ist der Faden, der sich durch die Schrift von 1. Sa. 15.

an zieht. Das ist so sehr das Wesentliche, daß die Einholung der Bundeslade vorwiegend um der Bedeutung willen geschildert wird (c. 6), welche sie für David und dessen persönliches Verhalten hatte. Wohl ist das ganze Volk an dem Freudenfest beteiligt, aber das Volk kommt hier nicht sowohl als Volk Israel, im Gegensatz zu dem geteilten Volk, sondern als Volk Gottes in Betracht. Das tritt aufs deutlichste auch in c. 7 hervor. Der Bund Jahwes mit dem Hause Davids hat den Zweck, das Volk zu seiner Ruhe zu bringen, daß es Ruhe hat vor seinen Drängern (V. 10). Dieser Umstand, daß hier gar keine Rücksicht genommen wird auf die nach Salomos Tod eingetretene Spaltung ist ein direkter Beweis, daß die Schrift eben vor dem Eintritt derselben geschrieben ist. Der »Deuteronomist« als Verfasser oder Bearbeiter von c. 7 würde eine sonderbare Figur machen. Das Resumé endlich in c. 8 steht ebenso am Ende der Geschichte Davids, wie 1. Sa. 14, 47—52 am Ende der Geschichte Sauls.

Es beweist in beiden Fällen, daß es sich nicht um eine chronologisch oder pragmatisch verknüpfte Geschichte handelt, sondern um eine Schrift mit bestimmter Tendenz: alles was nicht dahineinpaßt, wird eben summarisch abgethan. Wie sehr dies der Fall ist, beweist gerade die Geschichte Sauls: so wichtige Maßnahmen, wie die Vertreibung der Todtenbeschwörer und Wahrsager und die Vernichtung der Gibeoniten werden nur gelegentlich, jene gelegentlich der Schilderung des Vorabends seiner Niederlage (1. Sam. 28, 9), diese gar erst in einem Nachtrage zur Geschichte Davids (2. Sa. 21) erwähnt. Um nun diesen inneren Zweck zu erkennen, wird man vor allem an die ersten Kapitel 8—12 erinnern müssen. Grade sie gelten ja als hervorragend ungeschichtlich, sie werden sich also wohl auch als solche deutlich verraten: die beiden Relationen über die Entstehung des Königtums, c. 8. 10, 17—27. c. 11. (überarbeitet) c. 12 und 9, 1—10, 16. 13. 14. sollen sich wie die Judenschule zu Gottes freier Natur verhalten, dort eine geistliche d. h. eine ungeschichtliche, hier eine weltliche, geschichtliche Erzählung. Nun ist es doch sehr sonderbar, daß der Ausbruch des Philisterkriegs in c. 13, wie es scheint, nur deshalb so ausführlich erzählt wird, um die Heldenthat Jonathans in voller Breite zur Darstellung zu bringen. Deren Verlauf dient aber dazu, das Unrecht Sauls, sein »schweres Versehen« (14, 24, LXX) Jonathan gegenüber, hervorzuheben, wovon nur das Volk ihn erlösen konnte. Andererseits ist im Beginn ein Konflikt mit Samuel erzählt, dessen Ankunft Saul nicht abwarten wollte (13, 8 ff.); ohne diese Erzäh-

lung hätte c. 13 gar keine Pointe,*) sie bildet einen integrierenden Bestandteil der Erzählung c. 13 und 14, welche eben nur nachweisen will, daß der Verwerfung Sauls durch Gott die Abkehrung des Volkes von Saul parallel gegangen sei. So versteht sich dann auch die angeblich doppelte Relation über Sauls Erhebung zum Königtum: c. 8—10, 17—21, 11 und 12, und 9. 10, 1—16. Es ist doch höchst willkürlich, wenn dieselben isoliert werden und dann aus der Mitteilung, Saul sei durchs Loos zum König gewählt worden, gefolgert wird, dieser Bericht wolle ihn überhaupt gar nicht gesalbt sein lassen. Es soll auch hier das Zusammen der popularen Stimme und der göttlichen Stimme hervorgehoben werden, wie auch nach der definitiven Verwerfung Sauls (c. 15) der Bericht über die Salbung Davids c. 16 sofort den Bericht über die Anerkennung, die Davids Thaten bei dem Volke fanden, nach sich zieht. Der religiöse und nationale Gesichtspunkt gehen eben mit einander — daß die religiöse Betrachtung aber nicht secundär, sondern primär ist, ergiebt sich aus 10, 9 ff.: Saul unter den Propheten. Diese Darstellung ist so unanfechtbar, daß auch Wellhausen sie nicht abzuwerfen wagt, obgleich die scheinbare Wiederholung 19, 18 ff. wohl die Möglichkeit gewährt hätte, sie zu diskreditieren. Daß nun diese Erzählung von dem auf Saul bezw. David übergegangenen Geiste Gottes vorprophetisch sein muß, zeigt die Vergleichung mit 1. Kön. 11, 29 ff.: was später das Wort Gottes bewirkt, ist hier in der frühesten Zeit dem Geist Gottes zugeschrieben.

Es bleiben freilich noch genug Schwierigkeiten in diesem auch textuell sehr verderbten Abschnitt zurück, die wir der Einzelexegese überlassen müssen. Hier handelt es sich nur um die Herausstellung der Hauptideen und den Nachweis, daß die Darstellung der Geschichte die Tendenzen der unmittelbar auf sie folgenden Zeit widerspiegelt. Das wird vor allem klar an c. 8 und c. 12. Daß das Königtum Sauls einen Abfall von Gott involviere, ist ein so schroffer Gedanke, daß er in der königlichen Zeit ebenso unmöglich ist als in der nachköniglichen. Hosea verwirft ja nicht das Königtum an sich, sondern nur das nordisraelitische Sonderkönigtum, und alle Hoffnungen der späteren Zeit sind ja eben auf den »König« gerichtet, — selbst Ezechiel kann in seinem Idealbild den

---

*) „War Samuel bei Sinnen?" (als er Saul die Wartezeit auferlegte), fragt Wellhausen, um V. 8 ff. zu diskreditieren. Aber bei der stürmischen Art Sauls begreift es sich sehr wohl, daß ihm Samuel diese Kette anlegte, um zu verhüten, daß er ungesammelt und mit ungenügenden Truppen losschlüge.

»Fürsten« nicht entbehren — ebenso wie in Griechenland, als die Freiheit begraben war, das wehmütige Lied von der Basileia erklang. Diese Anschauung entspricht vielmehr durchaus nur der Zeit des Übergangs selbst. Übrigens ist ja nicht das Königtum an sich als ein Widerspruch gegen die ursprüngliche Gottesordnung gefaßt, sondern nur die Art, wie es gefordert wurde, die Anlehnung an den Brauch der Heiden: das Königtum an sich ist eine neutrale Existenzform des Volkes, erst nachdem sich die Liebe des Volkes in dieselbe gelegt hat, bei David, tritt Gott durch den »Bund« mit David in eine dauernde Verbindung.

Nach alledem dürfte es nun wohl deutlich sein, daß in 1. Sa. 8 bis 2. Sa. 8 ein Erzählungstypus vorliegt, der nach dem Bericht 2. Sa. 9 bis 1. Kön. 10 gar nicht zu denken ist. Während hier der nationale Gesichtspunkt von dem religiösen gesondert ist, greifen beide dort immerwährend in einander: das Volk tritt nicht nach seinen inneren Stammesgegensätzen hervor*), sondern nach seinem Gegensatz zu den heidnischen Völkern, und auch Jahwes Thun ist wesentlich auf die Befreiung des Volkes von seinen Drängern gerichtet: wir stehen vor einem Abdruck der Anschauung des innerlich und äußerlich ungebrochenen Volkes.

Noch einen Schritt weiter führt uns der Bericht 1. Sa. 1—7. Er entfernt sich von dem Besprochenen durch das fast ausschließliche Vorwalten des religiösen Gesichtspunktes. Man hat bemerkt, daß nirgends im Alten Testament die Bundeslade so sehr mit Jahwe selbst identifiziert worden sei, als c. 4—6, aber man hat die Konsequenz daraus nicht gezogen, daß eben dies für das sehr hohe Alter der Schrift spreche. Zu ihr gehören aber als Einleitung c. 1—3 und c. 7 als Schluß. Will nun 4—6 den Siegeszug Jahwes im Philisterland schildern, — denn die Niederlage Israels bei Aphek**) dient eben nur zur Verherrlichung Gottes durch die Geschicke der Bundeslade im Philisterlande — dann ist das Gericht über das Haus Eli und die Ablösung der führenden Rolle in Israel von diesem Hause und ihre Überweisung an den Propheten (nicht Priester, trotz 3, 1) Samuel, eine Einleitung zu der Schilderung des Übergangs von der Richterzeit in die Königszeit. Samuel ist eben das Mittelglied zwischen Eli und Saul. Die wirkliche Einheit des Volkes haftete vor dem Königtum an dem Priestertum. Wie es durch

*) Solche Notizen wie 1. Sa. 11, 8 (doch vgl. 15, 4) mögen auf späteren Nachträgen beruhen. Entscheidend bleibt immer, daß der Unterschied der beiden Reiche sich in dem Zusammenhang der Erzählung durch nichts geltend macht.

**) A. heißt proleptisch 4, 1 Ebenezer (vgl. 2. Sa. 5, 17).

die persönliche Unwürdigkeit seiner Träger dessen unwert wird, sucht der Träger des Prophetenamts, Samuel, das Volk zur Einkehr zu rufen: c. 7. Diese Bekehrung Israels zu seinem Gott, weit entfernt ungeschichtlich zu sein,*) ist vielmehr der Grundakkord für die Folgezeit: was an Israel geschah, soll dazu dienen, es zur Selbstbesinnung über seinen eigentlichen Beruf zu bringen. Es liegt in der Sache, daß dazu Abkehr und Rückkehr in langer Reihe wechseln mußten.

Bildet nun 1—7 eine in sich geschlossene Einheit, welche durch Stil und Tendenz sich von 1. Sa. 8 — 2. Sa. 8 abhebt, dann ist damit auch der feste terminus ad quem für das Stück gegeben: es ist die vorkönigliche Zeit. Das ist dann aber auch ein fester Punkt für den Bericht über die Richterzeit.

Wenn man von dem Samuelis- und Königsbuch herkommt, so fällt es zunächst in die Augen, wie anders das Richterbuch angelegt ist, als sie. Während diese die inneren und äußeren Geschicke des Volkes in einander flechten, verrät die Darstellung des Richterbuchs gleich dadurch eine unentwickelte Form, daß hier die äußeren Erlebnisse des Volkes für sich zur Darstellung kommen und am Schluß die innere Lage geschildert wird. Denn so ist c. 17 ff. gemeint: es ist ein Querdurchschnitt durch die Richterperiode, wie 2, 6—c. 16 ein Längsdurchschnitt. Von c. 17. 18 ist dies anerkannt. Die Erzählung von der Übertragung des Bilderdienstes aus dem Hause Michas aus dem Gebirge Ephraim nach Dan gilt als eine der historisch wertvollsten im ganzen Alten Testament.**) Um so mehr hat die Erzählung von der Unthat zu Gibea c. 19—21 den Zorn der Kritik erregt. Die von »geistlichen Instinkten« bewegte uniforme Masse Altisraels erinnere an P, die erzählte Thatsache sei ohne Einfluß geblieben auf die weitere Entwicklung des Volkes: eben von dem vernichteten Stamm Benjamin sei die Reform des Königtums ausgegangen. Auch hier berührt es jedoch peinlich, daß man nicht sagen kann, wozu die Erzählung erfunden sei: »nur daß der jüdische Haß gegen die vordavidische Hegemonie Benjamins dabei im Spiel gewesen ist, scheint klar« (Wellh.). Es ist nur

*) Allerdings kann dann 7, 13 nur von der Zeit verstanden werden, wo Samuel des Richteramtes waltete. Die andere Möglichkeit einer späteren Interpolation wird dadurch zur Unmöglichkeit, daß in dem Folgenden ja ohne Weiteres die Vorherrschaft der Philister vorausgesetzt wird. So hart schlägt sich niemand ins Gesicht, am wenigsten der „Deuteronomist".

**) Die angeblich auch hier wahrgenommene Doppelheit der Relation darf auf sich beruhen. Die Darstellung von Kittel in der Kautzsch'schen Bibel out-herods Herod.

merkwürdig, daß der Name Juda nur einmal erwähnt wird: 20, 18. Man wird doch gut thun, zuvor erst den Zweck der Erzählung sich klar zu machen. C. 19—21 bilden ein Pendant zu c. 17—18. Wie das Aufkommen des Bilderdienstes in Dan — die Übersiedelung des Stammes Dan von dem Königslager zu Zora und Esthaol nach Lais bildet nur ein accidentelles Moment — die religiöse Verwilderung des Volkes illustrieren soll (es ist bezeichnend, daß das Ephod von gestohlenem Golde gemacht wird), so sollen die Ereignisse, welche sich an die Unthat von Gibea anschließen, den Hader der Stämme illustrieren, dem fast ein ganzer Stamm zum Opfer gefallen wäre. Beide Ereignisse liegen zu Beginn der Richterzeit — denn den Namen des Pinehas 20, 28 kritisch zu eliminieren, ist doch Willkür — und haben abgesehen von den — für uns unkontrollierbaren — Zahlen absolut nichts Befremdliches, wenn man anders die Existenz einer zu richterlichen Befugnissen zusammentretenden Gemeinde Israels nicht von vornherein als ungeschichtlich ansehen will.*) Zu diesen beiden Stücken stellt sich aus der späteren Zeit 1. Sa. 1—7 als Beweis, wohin es selbst mit dem Dienst an dem Zentralheiligtum Gottes gekommen ist. Die nachträglichen Einschaltungen 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25 — »zu jener Zeit gab es keinen König in Israel; jeder that was ihm gut dünkte« — beweisen doch nur, daß die Erzählungen selbst aus der vorköniglichen Zeit stammen: sie sind der naive Reflex jener »unglücklichen« Zeit Israels, wo das Volk den Widerspruch seiner eigentlichen Bestimmung mit seiner zeitweiligen Lage nicht ausgleichen konnte, wiewohl es ihn dunkel empfand. So bilden sie das notwendige Complement zu Richt. 2, 6—c. 16. Von dem chronologisch-religiösen Schema, in welches die Geschichten des Richterbuchs 2, 6 ff. später eingespannt sind, wird abzusehen sein; um so stärker macht sich aber der Eindruck geltend, daß wir in der Geschichte Ehuds, Barak—Deboras, Gideon—Abimelechs, Jephtas und Simsons eine unmittelbare Wiedergabe der in den einzelnen Stammeskreisen kursierenden Überlieferung haben. Sie zeigen alle ohne Ausnahme Israel als Herrn des Landes. Die Bedränger sind Aram, Moab, Midian, Ammon und die Philister, nur bei Barak-Debora handelt es sich um die letzten Zuckungen der unterworfenen kananäischen Bevölkerung: sie setzen also die wirkliche Eroberung des Landes voraus. Wenn wir das Buch Josua nicht hätten, müßte

*) Der Versuch Wellhausens (Bleek[4] S. 203), es als möglich hinzustellen, daß unsere Erzählung von Hosea 10, 9 ihren Ausgang genommen habe, beweist nur, zu welchen Abenteuerlichkeiten die Kritik führen kann.

man ein ähnliches supplieren. Diese Erzählungen sollen dazu dienen, einmal die jeweilige Not des Volkes zu zeigen, in die sie durch die Übermacht der Nachbarstämme gekommen sind, sodann die Rettung durch Gottes Macht, dessen Geist seine Impulse in die Seelen der Richter-Helden legt (3, 10. 20 (keine »Finte« Ehuds) 4, 6; 6, 16; 11, 29; 13, 25) und endlich den Hader und die Zersplitterung der Stämme neben dem Abfall des Volkes. Insbesondere das vorletzte Moment tritt im Deboraliede, bei Gideon und Jephta deutlich heraus, das letzte 6, 10, welche Verse man um 6, 13 willen nicht als interpoliert bezeichnen kann, wenn man erwägt, daß in 6, 13 die Pointe eben darin liegt: nicht wir haben Jahwe verstoßen, sondern Jahwe hat uns verstoßen. In unzweifelhaft authentischer Form liegen uns beide Thatsachen vor in dem Deboraliede 5, 8: »man wählte andere Götter, da war Streit in den Thoren«. Die Unbefangenheit der Kritik mag man an der Art ermessen, wie sie mit diesen beiden Stellen von einschneidender Wichtigkeit fertig wird: 6, 7—10 ist interpoliert, heißt es, »denn während in V. 7—10 das Unglück blos als Kehrseite des sündigen Abfalls betrachtet und den Israeliten selbst zur Last gelegt wird, wird es dagegen V. 11 ff. (V. 13) lediglich dem Jahwe zum Vorwurf gemacht« (Wellh. Bleek[4] S. 186); und 5, 8 spricht man ohne irgend welchen Grund von einem verstümmelten Text, nur weil er zu dem kritischen System nicht stimmt. Er giebt in Wirklichkeit ohne jeden Nachbruch einen ausgezeichneten Sinn. Auf derselben Höhe liegt es, daß 5, 31 »die ihn (Jahwe) lieb haben sind wie die Sonne aufgeht in ihrer Pracht«, verdächtigt wird, weil die »Liebe zu Gott« diesem Zeitalter angeblich fremd sein soll — bezeichnend! Darnach wird man es denn nicht mehr befremdlich finden, daß Gideon-Jerubbaal c. 6 als Eiferer um Jahwe erscheint und c. 8 als Stifter eines Jahwebildes — denn daß hier eine doppelte Rezension vorliege, eine weltliche in c. 8 und eine geistliche c. 6. 7, ist so gewiß falsch, als man erwarten kann, daß der supponierte Ergänzer rechts und links (vom Jordan) wird unterschieden haben und also was Oreb und Seeb geschah, nicht mit dem was Seba und Zalmunna geschah, verwechseln konnte. Von derselben Art ist, was man als Widerspruch zwischen c. 4 und 5 bezeichnet hat. Noch allemal hat die Poesie Auseinanderliegendes zusammengezogen und so ist auch Siseras (des Königs und Heerführers unter Jabin vgl. 1. Kön. 20, 1) Ende in dem Liede dramatisch verkürzt dargestellt, während wir in 4, 21 die genaue Beschreibung des Hergangs haben.

Die beiden festen Punkte für die Beurteilung der Überlieferungen aus der Richterzeit sind (c. 9) die Fabel Jothams und (c. 5) das Debora-

lied — beide auch von der schärfsten Negation bisher noch unberührt. Die Fabel Jothams steht überdies in einem Zusammenhang, aus dem sie so wenig gelöst werden kann, nach Stil und Inhalt, als etwa die Parabel Nathans 2. Sam. 12 aus dem ihren. Man thut ihr aber Gewalt an, wenn man ihren Standpunkt ohne weiteres mit dem von 1. Sam. 8 identifiziert. Gemeinsam ist beiden, daß sie das Königtum als keineswegs höhere Stufe zu der früheren Ordnung der Dinge ansehen, sondern es ist die Moral des Entrichs am vollen Entenschober gegenüber den Wildenten: wer etwas für sich ist und hat, wie der Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock gegenüber dem Dornbusch, der begehrt gar nicht nach der Ehre, über den Bäumen des Waldes zu schweben: die Krone giebt keinen Frieden, so wenig als der Dorn Schatten, sondern das von ihr ausgehende Feuer verzehrt die hochragenden Häupter des Volkes. Jothams Wort geht aber darüber noch hinaus: nicht blos wird Abimelech Sichems Bürger vertilgen, sondern auch Sichems Bürger den Abimelech. Es liegt am Tage, daß Jothams Fabel das Königtum überhaupt verwirft: und wie sie so aller religiösen Motive entbehrt, ist sie ein Symptom für die Zersplitterung des Volkes, das mit der Religion seine einzige wahre Einheit verloren hatte.

Ganz den entgegengesetzten Geist atmet das Deboralied: »Preist den Herrn, daß Führer führten in Israel, daß das Volk willig war«, so hebt es an und das ganze Lied durchzieht dieser Grundgedanke, daß hier bei dieser großen Gefahr Fürsten und Volk einmütig waren im Kampfe wider die Könige Kanaans; laut klagt sie, daß Ruben, Gad (Gilead), Dan und Asser sich zurückhielten, und rühmt sonderlich Ephraim, Benjamin, Sebulon, Issachar, daß sie ihr Leben gewagt haben. Juda, dessen ja auch in den Täfelchen von Tel-Amarna gedacht wird, fehlt nicht, denn »die deren Wurzel in Amalek ist« (V. 14) können nicht die Ephraimiten sein, die nie bis Amalek reichten, sondern müssen die Kinder Juda sein.*) Nicht genannt sind Simeon, der unter Juda mitbegriffen sein wird, und Levi. Aber bei alledem weiß Debora sich und auch das Heer als Vertreter von ganz Israel (V. 7 und 11). Zuletzt ist es aber nicht das Volk, sondern sein Gott, Jahwe, der Herr des Himmels, der die Sterne mit den Stämmen Israels streiten läßt, dessen Gerichtsthaten sie besingt (V. 11), dessen ermunterndes und strafendes

*) Ich übersetze V. 13b f.: „Unter den Helden sind die von Ephraim, die, deren Wurzel in Amalek ist, folgen dir, Benjamin ist unter deinen Mannen“ (Barak ist angeredet).

(V. 23) Wort unter ihnen war. Sie erinnert zu Beginn des Liedes an Jahwes Großthaten bei dem Einzug Israels in Kanaan von Seir-Edom her, ja an seine Wunder am Sinai selbst — denn es ist doch gar zu fern liegend, Debora von dem Aufbrechen von Seir bzw. Sinai zum Zweck des Sieges zu Taanach, sagen zu lassen, als wenn Jahwe am Sinai als Götterberg seinen Sitz hätte (vgl. Ps. 68, 8 f.). Dies im Adlerfluge stoßweise daherfahrende Lied, in dem die Erregung des Kampfes selbst noch zittert (vgl. den wundervollen V. 21), zu Beginn geographisch orientiert sein lassen, als wenn erst Jahwes Reiseroute festgelegt werden müßte, heißt alle Poesie mit Stangen austreiben. Aber noch mehr, der persönliche Ton (V. 3) eröffnet einen Blick ins Herz der Seherin. Wer damit einen götzendienerischen Jahwekultus vereinigen kann, dem fehlt das Verständnis der Geschichte und Eigenart Israels, dessen Gewissen in dem Liede dieser Mutter in Israel schlug. Wenn Jephtha 11, 24 Jahwe und Camos ganz unbefangen nebeneinander nennt und das Thun des Einen mit dem Thun des Anderen zusammenstellt, so ist das eben nichts anderes, als eine argumentatio ad hominem, die allerdings auf einer Depression des religiösen Gefühls beruht: aber der ursprüngliche Sinn des Gottesglaubens in Israels Richterzeit ist das nicht: den zeigt eben das Deboralied.

Blicken wir nun zurück, so haben wir gefunden, daß in dem Richterbuch ein doppeltes geschildert wird: die innere und äußere Erhebung des Volkes neben dem tiefen politischen und religiösen Verfall; aber die innere und äußere Geschichte ist nicht in einander gearbeitet, sondern fast in der Weise der Rhapsodien sind für beide Seiten Einzelbilder gezeichnet, sind die Dinge auf den Faden der Geschichte von Einzelpersönlichkeiten aufgereiht, der später durch ein bestimmtes Schema dauerhaft gemacht werden mußte: dabei ist aber das religiöse und nationale Interesse vollständig ineinander verwoben. Vergleicht man nun dies Geschichtsbild mit dem in den Samuelis- und Königsbüchern vorliegenden, so kann es nicht wohl zweifelhaft sein, daß die Erzählungen des Richterbuches vorköniglicher Zeit entstammen: sie mögen zusammengestellt sein, als in Israel die Notwendigkeit des Königtums sich mehr und mehr in den Gemütern Bahn brach.

Sehr mit Unrecht nimmt man Richter 1—2, 5 als Einleitung zum Richterbuch. 2, 6 knüpft, als wenn 1—2, 5 gar nicht wäre, an die Entlassung des Volkes durch Josua an: Jos. 24, 28. Dadurch wird unwiderleglich dargethan, daß 1—2, 5 nichts anderes als ein Nachtrag zum

Buche Josua ist, wie wir deren in der hebräischen Historiographie so manche finden (vgl. Ri. 17 ff., 1. Sa. 14, 47 ff., 2. Sa. 8. 21—23). Man hat sich das Verständnis dieses Stückes dadurch erschwert, daß man diesen Charakter übersah: das »Nach dem Tode Josuas« (1, 1) ist nichts anderes als eine Überschrift über das ganze Buch. Dann aber ist es eine ganz verkehrte Alternative, die man stellt, wenn man die Glaubwürdigkeit des Buches Josua und die von Ri. 1 zur Wahl stellt. Die Aufgabe ist vielmehr zu erkennen, wie beide Schriften nicht gegen, sondern nebeneinander bestehen können, da die Reihenfolge erst Josua, dann Richter 1—2, 5 ausgeschlossen ist. Und dies erkennt man wohl, wenn man sich vergegenwärtigt, was beide Schriften wollen. Das Buch Josua schildert die Besitznahme des Landes Kanaan unter dem Gesichtspunkt der an Israel ergangenen göttlichen Verheißung, es ist daher nur von Erfolgen die Rede und von prinzipiellen Entscheidungen: dagegen Ri. 1 zeigt den Revers, wieviel noch zu dem Besitz Kanaans den Israeliten fehlte, wie sehr ihre Lässigkeit hinter den mächtigen Thaten, durch welche ihnen der Herr seine Hülfe zeigte und versiegelte, zurückblieb. Andererseits ist auch deutlich, daß gerade Ri. 1 eine Erzählung, wie die des Buches Josua zur Voraussetzung hat. Denn, daß Israel überhaupt in der Ri. 1 geschilderten Weise einrücken konnte in Kanaan ist nur denkbar, wenn in zwei Schlägen im Süden und Norden für das nachrückende Volk freie Bahn gemacht war.

Jedoch ist die Entscheidung über die Zuverlässigkeit des Buches Josua abhängig von der über die Berichte des Pentateuchs, mit dem man das Buch Josua ja neuerdings als den Hexateuch zusammenzufassen pflegt, so sachlich unbegründet dies auch ist.

Denn nicht darum dreht sich der Bericht des Pentateuchs, wie das Volk Israel zum Eigenbesitz des Landes Kanaan gekommen ist, sodaß das Buch Josua das *τέλος* der Urgeschichte wäre, sondern wie es zu einem Eigentums-Volke Gottes wurde; der wahre Schluß des Pentateuchs ist Dt. 33 der Segen des Moses. Dies verkannt zu haben, ist das *πρῶτον ψεῦδος* der Kritik; das *δεύτερον ψεῦδος* ist die blos literarische Auffassung des Problems, d. h. es werden einzelne nach einzelnen zufälligen Beobachtungen aufgeraffte Kriterien zu Grunde gelegt, um darnach Sinn und Zweck der einzelnen Bestandteile des Hexateuchs zu bestimmen. So war jedenfalls die Methode von Hupfeld bis auf Wellhausen; der letztere hat nach Kuenens Vorgange ein bestimmtes religionsgeschichtliches Bild in den Hintergrund gestellt und darnach die einzelnen

Bestandteile des Fünfbuches verstanden bzw. gedeutet. Aber die Frage ist noch nicht aufgeworfen, ob die Einzelbestandteile des Pentateuchs nicht zu der alten überlieferten Anschauung von der Entwicklung des alten Bundes stimmen. Das ist die Frage, die zunächst ein Recht hat, beantwortet zu werden, und es ist nichts anderes als eine schwere Versäumnis, daß die Kritik so leichtherzig sich über sie hinweggesetzt hat.

Wir gehen hierbei mithin von der Voraussetzung aus, daß die Kritik mit Recht verschiedene Erzählungstypen aus dem Fünfbuch herausgeschält hat: aber wir scheiden sehr genau zwischen der literarischen und der sachlichen Seite der Frage. Der Umstand, daß die Aufeinanderfolge der Erzählungen sofort benutzt wird, um den Offenbarungscharakter der Schrift abzustreifen, beweist nur, daß hier das wissenschaftliche Interesse mit einem fremdartigen Interesse verknüpft ist. Die Kritik kann sich nicht wundern, wenn manche ihrer Arbeiten von vorn herein als irreligiös angesehen werden.

Einem weiteren Vorwurf kann sie sich eben so wenig entziehen: die Pentateuchkritik hat von vornherein viel zu sehr von der Gesamtbewegung der israelitischen Historik abgesehen. Sie läßt sich nur durchführen, wo eine klare begründete, in sich einheitliche Anschauung von dem ganzen Verlauf der alttestamentlichen Literaturgeschichte vorhanden ist. So lange man noch solche dunkle Größen, wie »deuteronomistische«, »jahvistische Schule« (!) »vorexilische« bezw. »nachexilische« Zeit, »makkabäisches« Zeitalter, bei denen sich meistens gar nichts denken läßt, die jeder speziellen Kontrole Widerstand leisten, als Hebel ansetzt, um alte begründete Positionen von der Stelle zu bringen, wird man sich nicht wundern, daß diese Art von Kritik außer bei ihren eigenen Partisanen kein Vertrauen finden kann. Wissenschaftlich in dem hohen Sinn des Wortes ist solch Herumirren in den Jahrhunderten nicht.

Vor allem muß man sich vergegenwärtigen, worum es sich handelt: um die Darstellung der Ursprungsgeschichte eines semitischen Volkes, dem alle einen besonderen Sinn für seine eigene Vergangenheit zuerkennen, weil es sich von vorn herein als Träger eines über seine unmittelbare Gegenwart hinausgreifenden Berufs fühlte. Wie sollte nun ein solches Volk sich nicht von vornherein dieses seines Ursprungs — im geistigen Sinn — zu versichern gesucht haben; denn das leistet ja eben die »Geschichte«, im Unterschied von der träumenden Sage. Je größer, wunderbarer das

Erlebnis des Anfangs, desto dringender das Verlangen, es sich festzuhalten. Je überwältigender das Gefühl des Wunderbaren, desto näher lag das Bedürfnis, die jeweilige folgende Gegenwart im Licht dieser Vergangenheit zu verstehen. Es wäre, das darf als selbstverständlich gelten, wenn überhaupt, was doch Niemand leugnet, das Volk wunderbar aus den Händen der Ägypter errettet ist, unnatürlich, wenn es keinen Bericht darüber fixiert hätte, und andererseits, wenn es nicht seine wunderbare Errettung aus seiner Dränger Händen durch David als die Wiederholung und Vollendung jener ersten Rettung verstanden hätte. Steht die »Geschichte« aber so in dem Flusse des Lebens, wie das in Israel der Fall, dann ist es endlich vollständig ausgeschlossen, daß seine Urkunde je so atomistisch sollte behandelt sein, als die Kritik mit ihren Umsetzungen, Einschaltungen, Glossen und Widersprüchen voraussetzt. Solche διασκευή und διόρθωσις hat nicht die lebendige Geschichte, sondern die todte Urkunde zum Objekt. Die Urkundentheorie Hupfelds — nach Lagardes Zeugnis »ein keiner Sprache wirklich kundiger, mit nicht vorhandenem Wissen groß thuender Fanatiker« (Übersicht S. 215) — von dem alle neuere Kritik ausgegangen ist, mit dessen Schilde sich auch Wellhausen deckt, setzt mit diesem caput mortuum ein und hat von da aus natürlich leichtes Spiel. Wesentlich lebendiger ist die Anschauung einer Ergänzung einer Erzählung durch einen zweiten Nachfolgenden, nur muß man dieselbe nicht in der geistlosen Weise Tuchs nehmen, nicht so, als wenn ein Buch ergänzt und angeflickt wird, sondern als lebendige Verarbeitung und Verschmelzung der alten ursprünglichen Erzählung mit neuen, aus der lebendigen Überlieferung geschöpften Motiven. Sind nicht so die Evangelien entstanden, indem sie in immer reicheren Maße die in der mündlichen Überlieferung fließenden Erzählungen in ihre Schriften faßten? Die wechselnden sich entwickelnden Interessen der jeweiligen Gegenwart brachten immer neue Momente zur praktischen Bedeutung und damit zur Darstellung. Klostermann hat allerdings einen wesentlichen Fortschritt angedeutet, wenn er auf die bleibende Wahrheit der jetzt so verspotteten »Ergänzungshypothese« hinwies — nur daß nun nicht mehr der »jehovistische« Erzähler der Ergänzer des »Elohisten«, sondern umgekehrt P der ergänzende Redaktor des ersten »Elohisten« bzw. des »Jehovisten« wird. Auf dieser Bahn ist allein weiter zu kommen, läßt sich eine lebendige Entwicklung der Überlieferung über den Ursprung des Volkes begreiflich machen. Vor allem aber hat die Kritik selbst, wenn auch widerwillig, dazu dienen müssen, den rechten Ausgangspunkt dafür zu gewinnen, indem sie von dem »Jehovisten«

und dem Priestercodex (dem früher allein »Elohist« genannten Schriftsteller) einen älteren »Elohisten« unterscheiden lehrte, in dessen Werke wir in der That, wenn nicht alle Spuren trügen, den unmittelbaren Abdruck der mosaischen Zeit erkennen können. Diese ursprüngliche Erzählung ist zweimal umgegossen worden, von dem »Jehovisten«, der die nationale Seite der alten Geschichte, und von dem priesterlichen Erzähler (P), der die religiöse Seite derselben an der Hand der lebendigen Überlieferung zur Darstellung brachte: als eine Art Zusammenfassung zu Nutz und Frommen des Volkes, wieder im Anschluß an die Tradition, ist dann das Deuteronomium zum Schluß in dies Werk eingeschaltet worden, sodaß der Bericht über die Urzeit des Alten Bundes in vier Darstellungen vorliegt, wie der Bericht über den Anfang des neuen. Erst diese vier geben das runde Vollbild der ersten Zeit des Volkes. Es wird sich zeigen, daß die Urkunden des Alten wie des Neuen Bundes auch innerlich einander entsprechen. Will man Ziffern und Buchstaben reden lassen, so stellt folgende Reihe — wenn E den ältesten Elohisten, j den Jehovisten, p den priesterlichen Erzähler und d das Deuteronomium bezeichnet — die Entwicklung dieser Erzählungen dar: E, Ej, Ejp, Ejpd. Sie liegen in einander gearbeitet vor, wie etwa in Bugenhagens Darstellung der Leidensgeschichte die Erzählung der vier Evangelien über den Ausgang des Lebens unsres Heilandes auf Erden. Nur darf man nicht meinen, — wie die neuere Urkundenhypothese annimmt — daß etwa der Jehovist oder P jemals so für sich existiert hätte, wie das Evangelium des Marcus und Lucas neben dem Matthäusevangelium. Daß die älteste Grundlage aber so umgegossen wurde, begreift sich wohl aus der Zeit Davids und Salomos, bei deren Geschichte wir ja auch die nationale und religiöse Seite für sich zur Darstellung kommen sahen. Die Beobachtung ist richtig, daß der Jehovist in seiner Erzählungsweise an den Verfasser von 2. Sa. 9 ff. erinnert. Man hätte nur nicht vergessen sollen, daß auch die Genauigkeit des Priestercodexes in der Akribie der Tempelbeschreibung 1. Kön. 6 ff. ihres Gleichen hat.*)

---

*) Bei der Erledigung des kritischen Problems, welches der Pentateuch bietet, verzichten wir von vornherein auf den bequemen Canon des verschiedenen Gebrauchs der Gottesnamen. Die völlig geistlose Mache der Kritik wird bei keinem Punkte so deutlich wie hier. Man setzt von vorn herein die Schriftsteller als beschränkte Größen, denen man zutraut, daß sie sich für die Bezeichnung des Göttlichen immer nur eines Namens hätten bedienen können. Auch der blos stilistische Charakter ist bei der Unsicherheit der Beobachtung auf diesem Gebiet für sich allein unzureichend. Man über-

Als fester Standort für die Gewinnung von Grenzlinien der Überlieferung aus mosaischer Zeit kann nur das Deboralied und der Bericht aus der Richterzeit in Frage kommen. Die Eigentümlichkeit jenes Liedes beruht nun darin, daß es in ganz spezifischer Weise die Geschicke des Volks als durch Gottes Eingreifen bestimmt schildert und zugleich die Einstimmigkeit der Fürsten und des Volkes als das besondere bei der Niederlage Siseras zu Tage getretene Ereignis rühmt. Es ist nun doch auffallend, daß in dem ganzen Pentateuch dieser Unterschied der Fürsten und des Volkes und ebenso das jeweilige Zusammenwirken der beiden Faktoren gar nicht hervorgehoben wird. Im Vergleich zu ihm befinden sich die Dinge in dem mosaischen Zeitalter noch im embryonischen Stadium. Die Stämme stehen nebeneinander und treten nur zu gemeinsamen Aktionen als Gemeinde zusammen. Dagegen ist der Anschauung des Deboraliedes der religiöse Grundton der Urzeit durchaus konform: es ist durchaus einzigartig, wie hier alles Geschehene in unmittelbare direkte Beziehung zu Gott gesetzt wird. Das gilt besonders von der ältesten Darstellung dieser Zeit, dem Elohisten: er hat außerdem das mit der Geschichte der Richterzeit gemeinsam, daß er in der Darstellung einen durchaus individuellen Ton anschlägt: individuelle Züge, Namen, ja Gespräche charaktisieren ihn durchweg, während die Hand des nationalen und priesterlichen Erzählers mehr den allgemeinen Gang der Dinge und ihre innere Verknüpfung im Auge haben. Man bemerkt leicht, daß jene erste Weise durchaus der frühesten Form aller Geschichtserzählung entspricht.

Es war ein schwerer methodischer Irrtum, daß die Kritik bei der »Dekomposition« des Pentateuchs von vornherein von der Genesis ihren Ausgang genommen hat. Die erste Frage wird immer sein müssen: in welchem Lichte stellte dem Volke Israel sich sein unmittelbarer Ursprung dar? Da nun verschiedene Darstellungen sich herausheben, die sich nur als Überarbeitungen eines vorhandenen Grundstocks begreifen lassen, so war die nächste Aufgabe, zu fragen: läßt sich dieser Grundstock zur Zeit noch herausschälen und von da aus ein Einblick in das Werden der verschiedenen Darstellungen gewinnen? Statt dessen hat man in der

zeuge sich an dem von Holzinger (Einleitung in den Hexateuch S. 93 ff. 177. 181 ff.) Beigebrachten von der widerspruchsvollen Natur der stilistischen Beweise. Erst im Zusammenhang mit dem nachgewiesenen inneren Zweck der einzelnen Erzählungstypen kann der verschiedene Styl etwas beweisen. Wer könnte z. B. ohne ein Gefühl des Bedauerns über den Kritiker und seinen verlorenen Scharfsinn Gen. 30, 22 in der Fassung von Kautzsch lesen: da nahm sich Elohim Rahels an (P) und Elohim erhörte sie (E) und machte sie fruchtbar (J)!!

Kritik ohne Weiteres E, J, P neutralisiert und dann einem mythischen Redaktor (R) die Arbeit des Zusammenflechtens übertragen: ein äußerliches Verfahren, bei dem man nie über bloße abstrakte Möglichkeiten hinauskommen wird.

Dies zeigt sich sofort bei der Unterscheidung von E und J. Wir finden nämlich in den historischen Erzählungsfaden einzelne poetische Liedstücke verwoben, so Ex. 15; 17, 16. Nu. 10, 35 f., c. 21. 23 f., Dt. 32. 33. Von diesen Stücken ist besonders der Mosessegen von Wichtigkeit, weil von ihm die Bestimmung des Alters des Jakobssegens Gen. 49 abhängig ist. So wie der Jacobssegen die Patriarchengeschichte schließt, so Dter. 33 die Urgeschichte des Volkes. Es ist anerkannt, daß der Mosessegen nicht zum Dteron. gehört, sondern zu dem Grundstock der Überlieferung, nach den Meisten zu E. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß derselbe in der Königszeit nicht schicklich untergebracht werden kann. Denn V. 5 ist das Königtum Jahwes gemeint. Kuenen hat nicht übel Lust, ihn in die Nähe des Deuteronomiums zu rücken, nur wegen der Hervorhebung des levitischen Priestertums: V. 8 ff.; ihn hindert daran nur die Umgebung der übrigen Stämme, aus denen der Passus über Levi nicht herausgelöst werden könne; auch ins Nordreich paßt er nicht, in die erste Königszeit aber nicht wegen der Hervorhebung Josephs. Die Richterzeit ist ausgeschlossen wegen der ganzen Situation, welche einen befriedeten Zustand der Dinge voraussetzt, so bleibt also nur die mosaische Zeit übrig: die vollständige Bewahrung des Stammescharakters des Volkes, der im Deboraliede schon überschritten ist, weist im Verein mit der durchweg religiösen Grundstimmung auf die erste Zeit des Volkes: nur bei Ruben, Dan und Asser fehlt eine ausdrückliche Bezugnahme auf Jahwe, während sie im Jakobssegen nur bei Joseph begegnet — der Ausruf 49, 6 steht in keiner Verbindung zu einem bestimmten Stamm. Diese beiden Segenssprüche — der Jacobs in seiner fast erdhaften Natürlichkeit (doch vergl. den Spruch über Juda), der des Mose mit seiner innerlichen religiösen Natur — sind die abgekürzte Chronik ihres verschiedenen Zeitalters. Nur wenn man sie gegeneinander hält, erkennt man ihren Zweck. Wird im Jakobssegen Juda die geistige und politische Führerschaft zugesprochen, Joseph aber die Hülfe und der Segen Gottes verheißen, sodaß er um seines Wohlstands willen der Fürst unter seinen Brüdern heißen kann, so tritt dagegen im Mosessegen das geistliche und weltliche Regiment auseinander: Levi wird jenes zugesprochen, Joseph dieses — das Zusammen beider ist nur für die Richterzeit von Bedeutung

gewesen. Juda wird gewissermaßen degradiert: Gott soll zu ihm kommen (LXX: thabo', die Deutung des masor. Textes durch die Graf'sche Schule, daß Juda bislang von seinem Volke d. i. Israel getrennt sei und nunmehr zu ihm kommen solle, hat nicht blos den Wortlaut ('ammo!) sondern auch die ganze Geschichte Israels gegen sich) und für ihn streiten: was Jakob von Joseph sagt, weissagt hier Mose von Juda. Mit der Aufnahme Levis in den Kreis der gesegneten Brüder ist Israel der Stachel eingesenkt, der das Volk schließlich auseinander treiben wird, aber es auch vor seinem geistigen Zerfall bewahren wird, wenn es zeitlich vergeht. Hat Jakobs Segen den Zweck, das Volk an die Herrschaft Judas zu gewöhnen und den Frieden als den Zweck seiner Herrschaft hinzustellen, so der des Moses die Tendenz, durch Levi das Volk an Gott zu ketten, ihm seine ewige Bestimmung zu sichern.

Wir entnehmen nun daraus eine Prämisse: wenn ein Bericht über die Urzeit des Volkes vorliegen sollte, so wird derjenige den Anspruch auf höchstes Altertum haben, der im Geist des Mosessegens gehalten ist: es wird sich um die magnalia dei handeln, wie in dem Deboralied die zidqoth Jahwe gepriesen werden.

Diesem Charakter entspricht E in vollstem Maß. Es ist die eigentlich religiöse Darstellung der Urgeschichte Israels, während J, der sich an E anschließt, die menschliche s ü n d i g e Seite der Entwicklung hervorhebt, im übrigen das Volk als ganzes im Auge hat. Das kritische Dogma der Graf'schen Schule lautet nun freilich, daß J der Vordermann von E sei, und es ist charakteristisch für die dort bewährte Unbefangenheit, daß selbst für die Bestimmung des Umfanges von E und J dieses apriori angenommene Prioritätsverhältnis vielfach maßgebend gewesen ist. Aber so gewiß die rein-religiöse und die vorwiegend individuelle Betrachtungsweise der Vergangenheit das natürlich Erste, und die Reflexion auf die menschliche Leidenschaft und das Volk als ganzes das natürlich Zweite ist, so gewiß ist es, daß E den Grundstock der Überlieferung bildet. Das läßt sich freilich nur im Einzelnen erweisen.

Nun liegt, wenn wir den historischen Faden verfolgen, am Tage, daß Ex. 1, 1—6, 1 in der Berufungsgeschichte Moses E den eigentlichen Aufzug des Gewebes bildet. Nur an zwei Stellen: 4, 1—17 und 5, 1—6, 1 zeigt sich der jahwistische Einschlag, aber hier treten sofort die charakteristischen Erscheinungen auf, an denen man J erkennt: wie Moses Sendung dem Unglauben des Volkes begegnet und die Steigerung der Bedrückung des Volkes durch Pharao nur dazu dient,

den Unwillen des Volkes gegen Mose und Ahron zu steigern. Demgegenüber hebt E die Causalität Gottes bei dieser Katastrophe so sehr hervor, daß auch die Ungeneigtheit des Pharao, dem Befehl Jahwes zu gehorchen, als Wirkung Gottes erscheint*): »Jahwe verstockte das Herz Pharaos«; während bei J es heißt: »Pharao verstockte sein Herz« (vgl. 4, 21; 10, 20; 27; 11, 10 mit 8, 28; 9, 7). Derselbe Tenor herrscht in der Erzählung von den Plagen in Ägypten. Auch hier soll angeblich eine jüngere Vorstellung, wonach die »Plagen« Machterweise Jahwes gegenüber den Ägyptern, und eine ältere, wonach sie Strafen für Pharaos Hartnäckigkeit sind, ineinandergearbeitet seien: aber bei einigem Nachdenken hätte man sich doch sagen können, daß die Anschauung (J), welche das Unglück als Strafe für ein Vergehen auffaßt, ein größeres Maß von Reflexion voraussetzt, als die, welche in den den Auszug begleitenden Naturereignissen eben Beweise der Machtherrlichkeit Gottes gegenüber den Drängern des Volkes erblickt (vgl. Ex. 15). Es ergiebt sich dabei aber noch ein Resultat, das für die Genesis von entscheidender Wichtigkeit ist: nämlich P, dessen Spuren man bei der Berufung Moses am Anfang und Ende (1, 1—3 und 6, 2—27), aber auch ebenso bei der Geschichte der »Plagen« zu Beginn (7, 1—13) und am Schluß (12, 1—20) entdeckt, wandelt da, wo man in der Mitte (8, 12—15; 9, 8—12) auf ihn trifft, ganz in den Bahnen von E, an dessen Stelle er getreten sein wird. Im Übrigen ist es völlig willkürlich anzunehmen, daß der, wie gesagt, nicht zu Grunde liegende J nur 7 Plagen kenne, während bei P 10 erscheinen sollen. Abgesehen davon, daß in diesem Falle P die Plagen von JE in sich aufgenommen haben müßte — ein Verhältnis von P zu J und E, das die Kritik sonst bekämpft — kommen, da in P auch die Verwandlung des Stabes in c. 7 dazu kommt, 11 Plagen heraus. Aber es giebt noch ein Kennzeichen für den überhaupt zu Grunde gelegten E. In dem nach allgemeiner Annahme aus E stammenden Bericht über die Finsternis: 10, 21—29, findet sich ein Moment bei Pharaos Bewilligung, das sowohl in c. 12, als in c. 10 und 8 wiederkehrt. Pharao ersucht nämlich Mose um seine Fürbitte gegen die Plage und verspricht, das Volk ziehen zu lassen: 8, 4. 8, 11 f., bei der vierten Plage kehrt dasselbe wieder, mit der Restriktion:

*) Es ist mir geradezu unfaßlich, wie Wellhausen angesichts dieses nicht bestrittenen Thatbestandes behaupten kann, E vertrete eine jüngere Vorstellung als J; als wenn die subjektive Vermittelung der Hervorhebung der objektiven Causalität jemals vorausgehen könnte: vgl. Ri. 9, 23.

»entfernt euch nicht allzuweit« (vgl. 9, 26). 10, 10 heißt er dann die Kinder zurückbleiben, 10, 24 nur noch die Schafe und Rinder, und 12, 32 läßt er auch sie fahren: gewissermaßen als Krönung ihrer fahrenden Habe werden dann auch Backschüsseln, Geräte und Kleider ihnen auf den Weg gegeben. Das ist der Faden, der von 3, 21 f. seinen Ausgang nimmt. Läuft nun 10, 24 der Faden unwidersprechlich durch E, dann ist es nicht mehr als gerecht anzuerkennen, daß das übrige Gewebe auch E ist, wie dies die Kritik außerhalb der Graf'schen Schule auch anerkennt. Daß in demselben hier und da Zusätze, wie die mündliche Tradition sie liebt, gemacht sind, ist natürlich genug, aber man wird zugleich zugeben müssen, daß das Maß der Sicherheit bei ihrer Ausscheidung im einzelnen Fall ein geringes ist: jedenfalls ist gegenüber dem aufgewiesenen Merkmale es unthunlich, einzelne Stücke, wie den Stab Moses oder die Begleitung Ahrons, da beide sowohl in E als in J (4, 17 und 8, 4) vorkommen, zu dem Range von Kriterien zu erheben. Eine unmittelbare Bestätigung der eben skizzierten Beziehung von E und J giebt der Auszugsbericht: P hat hier nach seiner Weise eine Verordnung über das Passah eingelegt, die aber nicht ohne Bezugnahme auf die von E bzw. J erzählte Geschichte verstanden sein will — die meisten Widersprüche welche die Kritik im Pentateuch findet, haben die vorherige Isolierung der Quellen zur Voraussetzung —; E dagegen hat den Auszug im Hinblick auf den Untergang der Ägypter, wie er in dem Liede c. 15 beschrieben wird, berichtet, während J bereits den Ostwind (nicht Nordwind!) als Vermittler einsetzt und die Weise des Untergangs malerisch beschreibt (14, 21 ff.). Darüber, daß das Lied zu E gehört, braucht man kein Wort zu verlieren: daß der stürmische Affekt es in die Nähe des Ereignisses weist, liegt auf der Hand. Wenn V. 13—18 nicht ein Zusatz aus späterer Zeit sind, bleibt nur übrig, die Imperfekta in V. 17 futurisch zu fassen und den Berg daselbst von dem Lande Kanaan zu verstehen.

Wie sich nun bisher J als Ergänzer und Detaillierer des E-Berichts darstellt, so verfolgen wir dies Verhältnis auch noch weiter bis Ex. 34, wobei wir von P absehen. Von Num. 10, 29 an kehrt das Verhältnis sich um, sodaß J für eine Zeitlang die Grundlage bildet. Denn sonst würde man eine ganze Reihe von parallelen Zügen erhalten: vgl. Ex. 15, 22—18, 27 mit Nu. c. 11 und 20. Wiewohl dieselben bei näherer Betrachtung sich als innerlich ganz verschieden erweisen, gleichen sie sich äußerlich doch so sehr, daß sie E i n e m Schriftsteller

kaum zuzuschreiben sind. Auf Grund ihrer Identifikation hat Wellhausen einen Schimmer der alten Vorstellung entdeckt, daß die Israeliten gleich von Ägypten nach Kades gezogen seien. Das wäre vielleicht rationeller gewesen als der Umweg über den Sinai, aber man müßte dann doch einer zweifelhaften Etymologie zuliebe erst mit der ganzen Überlieferung aufräumen,*) die gerade hier geographisch festgelegt ist. Man hat, um dem zu entgehen, das Stationenverzeichnis Nu. 33 und dementsprechend auch Ex. 12, 37; 13, 20 (freilich nicht 15, 27, warum?) an P gewiesen, und so die ganze Reihe kritisch entwertet — das hängt indessen mit der Verkennung des grundleglichen Charakters von E zusammen. Dieser älteste Bericht hat aber noch etwas von dem annalistischen Erzähler an sich und will nichts anderes nachweisen, als wie sich in der Ausführung und Führung des Volkes Israel Gottes Herrlichkeit geoffenbart hat. Die Nu. 11 eröffnete Erzählungsreihe reflektiert dagegen auf die Sünde des Volkes und will dadurch erklären, wie in Folge dessen das Volk mit Ausnahme von Josua und Caleb um den Gewinn solcher Führung gekommen ist. Mit diesem Unterschied hängt es zusammen, daß der Bericht über die Gesetzgebung Ex. 20—24 und 33. 34 in der Hauptsache auf E zurückgeht. Ex. 18 und 19: das Opfer Jethros und Moses, die Bestellung von 70 Ältesten zu Richtern und die Heiligung des Volkes sind nur als Vorbereitung zur Gesetzgebung zu begreifen: Die Organe müssen zuvor da sein, ehe sie mit dem Inhalt erfüllt werden können.**) Das Gesetz selbst, dessen Inhalt wir oben analysiert haben, wird 19, 5 als die Bedingung für das Eigentumsverhältnis Israels zu Gott und 24, 7 f. für den Bund Gottes mit dem Volke bezeichnet. Das ist die vorprophetische Anschauung: Hosea kombiniert beide, indem er — durch das Gleichnis von der Ehe — das Eigentumsverhältnis als die Folge des Bundes bezeichnet. In dem Bericht über die Gesetzgebung Ex. 20 ff. erkennt man dieselbe Hand, nur bei Ex. 32. bis 34 meint man eine Ausnahme machen zu müssen, doch vor allem, um in J für den sgn. zweiten Dekalog Raum zu bekommen. Aber wie die Geschichte des

*) Solche und ähnliche Fündlein, die sich besonders in den Geschichtswerken Stades und Ed. Meyers finden, wird jeder Besonnene geradezu lästig finden: ein vernünftiger Widerspruch hat allemal etwas anregendes, aber solche Zickzackargumente, von denen man annehmen muß, daß sie blos *γυμναστικῶς* aufgestellt werden, hemmen jede Forschung: es ist natürlich, daß der ganze kritische Schwarm solche „Ahnungen" des Meisters sofort in konkrete Thatsachen umsetzt.

**) Das Hinauf und Hinab in Ex. 19 mindert sich, wenn man 19, 20 vor 19, 3 setzt.

Abfalls zweiffellos nach E gegeben wird, so ist auch, von einzelnen Zusätzen abgesehen, um des mal'ach Jahwe willen, der 32, 34 wie 33, 2 erscheint, an der Abfassung des ganzen Passus durch E festzuhalten. Denn mit Recht hat man in dem Engel Jahwes ein Charakteristikum von E erkannt. E ist es hierbei um ein doppeltes zu thun: einmal um den Nachweis, wie es trotz der Sünde des Abfalls zu einem Priesterstande in Israel gekommen ist, der die religiösen Pflichten des ganzen Volkes als Vertreter bezw. Ersatz desselben wahrnimmt Ex. 32, sodann um den Hinweis auf die trotz der Sünde nicht von Israel gewichene Gottesnähe, deren Unterpfand eben das Gesetz mit seiner Lade ist. Denn die Bedeutung hat der Engel Gottes, der begleitet von der Wolkensäule (Vgl. 14, 19) mit Mose redet (33, 7 ff.) und ihm erscheint (34, 6 ff.); dieser Engel Gottes, der die wunderbaren Heilsthaten Gottes in sich verkörpert, ist dem Volke nahe in der Lade des Gesetzes; so begreift sich, daß die Theophanie Gottes Mose vor der Herstellung der beiden Gesetzestafeln erscheint: die ersten Tafeln, die Mose zertrümmerte, waren von dem Gottesfinger geschrieben, die zweiten Tafeln hat Moses hergestellt und beschrieben, die Gottesnähe ist eine davon unterschiedene Sache: so erkennt man daß Ex. 32—34 mit Ex. 21—24 zusammenhangen.

Voraussetzung dafür ist, daß zwischen Ex. 33, 6 und 7 ein Bericht über die Herstellung der Lade des Gesetzes gestanden hat, was man angesichts 33, 7 nicht leugnen kann. Zugleich aber ergiebt sich hier wieder das Verhältnis von P und E, daß P eben nur eine weitere Ausführung von E zu geben beabsichtigt: denn Ex. 25—31 ist ja nichts anderes als eine detaillierte Beschreibung der an die Lade des Gesetzes angeschlossenen Ordnungen, wobei die Einrichtung des Ex. 32 seiner Entstehung nach beschriebenen Priestertums vorausgenommen wird. Solche Prolepsen sind in der israelitischen Geschichtsschreibung nichts Auffallendes, die ja, zumal zu Beginn, nicht chronologisch-pragmatisch orientiert ist, sondern wesentlich nach den Gegenständen ihre Gliederung einrichtet.

Der Fortsetzung der Erzählung von Ex. 34, welche von Nu. 10, 29 bis Nu. 20 reicht, kann man die Aufschrift geben, »wie es kam, daß das Volk Israel seinen Bestimmungsort Kanaan n i c h t erreichte«: es wird eine Reihe von Zügen mitgeteilt, aus denen hervorgeht, wie das Volk selbst und in seinen Vertretern es an dem Glauben an Gottes Führung hat fehlen lassen. Abgesehen von 11, 1—4, wo durch Gottes Machtwirkung der Brand in dem Volke ausgelöscht wird, sind

es ebensoviele Denkmale der Gerichte Gottes. So wird bei der Station kibrot hatta'awa 11, 5—35 Gottes Hülfe, die er durch Gewährung der Wachteln zeigt, nur erzählt, um Moses Kleinglauben — in Folge wovon die 70 Ältesten Anteil bekommen an dem auf Mose ruhenden Geiste — hervorzuheben: das Gericht über die Lüsternheit des Volkes wird nur wie nebenher erzählt, nachdem die Reichlichkeit der Gabe den Kontrast zu der Lüsternheit und ihrem Enderfolg, dem Ekel (V. 20), dramatisch hervorgehoben hat. Dramatisch lebendig (vgl. 11, 27 ff) ist auch das Murren Mirjams (12, 14) zur Anschauung gebracht. Hier ist J ebenso unverkennbar, wie bei der Kundschafter-Perikope (cc. 13. 14): möglich ist es immerhin, daß hier kurze Notizen von E zu Grunde liegen über das Resultat der Auskundschaftung im Anschluß an den Ort Kades, aber der eigentliche Nerv der Erzählung läuft in J und dem hier ergänzend eintretenden P*) und will das Verzagen des Volkes gegenüber dem durch die Kundschafter konstatierten Befund der kriegsgewaltigen Einwohner des herrlichen Landes vermitteln, so wie das Strafgericht, das auf Grund dieser Verzagtheit das ganze Volk betrifft. In c. 16 und 17 ist die Versündigung der geistlichen und weltlichen Oberen des Volkes gegen Mose und Ahron hervorgehoben, die Rotte Korah, bei deren Darstellungen wiederum P und J ineinander gearbeitet sind, und endlich in c. 20 macht die Versündigung Moses und Ahrons zu Kades, wobei dasselbe Quellenverhältnis wahrzunehmen ist, den Schluß, der durch Ahrons Tod (aus P für E) bezeichnet wird. Hier ist überall für die Tendenz von E keine Stelle zu finden: dagegen setzt 21, 1 eine Erzählung ein, deren abgerissener Anfang wieder in dem Stationenverzeichnis Nu. 33, 40 begegnet. Das ist wohl ein deutlicher Hinweis darauf, daß wir in Nu. 33 den eigentlichen Leitfaden von E vor uns haben für diesen Teil: er wird in der Weise von 11, 1—4 ursprünglich eine kurze Angabe der Station mit Erwähnung der bemerkenswerten Ereignisse enthalten haben: Fleisch und Blut ist dann in J bezw. P übergegangen. Auch in 21, 4 ff. (die eherne Schlange) ist die Erzählungsweise von E wieder zu erkennen: wie zu Tabera begegnet Gottes Machtwirkung dem einreißenden Verderben. In dem ganzen Kapitel deuten die alten Lieder, die z. T. wie 27 ff. gar keine Beziehung haben

*) Denn es ist ein bloßes Phantasiebild, wenn Wellhausen nach P das Land als öde und wenig begehrenswert erkundet sein läßt: „Das Land frißt seine Bewohner" (13, 31) ist nur das Aber zu dem aus J vorausgesetzten Befund. P ist eben niemals eine selbständige Urkunde gewesen.

auf die Kämpfe Israels, und der Schluß selbst auf den Faden von E, der dann nach der Einschaltung der Bileam-Parasche (22—24) und längeren Stücken aus P (25—31) in c. 32 wieder auftritt, wo es sich um die Verleihung von Erbbesitz an Ruben und Gad auf dem linken Jordanufer handelt (32, 1 schließt an 21, 35 an), um mit Dteron. 33. 34, 1 ff zu schließen.

Wenn wir nun das ganze so herausgeschälte Werk der sgn. Elohisten uns vergegenwärtigen, dann stellt sich uns folgendes Bild von der Ursprungsgeschichte des Volkes dar, wobei wir nicht erst zu bemerken nötig haben, daß es sich bei dieser Auslösung stets nur um ein größeres oder geringeres Maß von Wahrscheinlichkeit handelt, deren Erweis von der Leichtigkeit abhängt, mit der sich dasselbe dem Gesamtverlauf der israelitischen Geschichtsdarstellung eingliedert. Gleich am Anfang wird die Vergeblichkeit der Bemühungen Pharaos, das Volk zu unterdrücken, hervorgehoben, ja wie sie dazu dienen müssen, Mose in des Pharao Haus zu bringen. Auch seine Flucht vermittelt ihm nur die Erscheinung am Horeb, die nichts anderes bedeuten soll als Gottes Herrlichkeit, welche nicht vernichtet, sondern die Seinen erhält und dauern läßt: wie die Herstellung eines Triumphzugs lassen sich denn auch die Vorbereitungen zum Auszug an und dieser selbst mit dem Durchzug durchs rote Meer schließt daher mit dem Triumphlied Ex. 15. Auch die Ereignisse bis zur Ankunft am Sinai gehen aus demselben Ton und mit der Gesetzgebung ist im Grunde erst das Siegel auf diese Machtthaten Gottes gedrückt: sie selbst eine Vollendung der Erlösung des Volkes.*) Auch der Abfall des Volkes am Sinai dient zur Verherrlichung Jahwes dadurch, daß nun ein Stamm sonderlich sich dem Dienste seines Gottes weiht und das Volk als Volk unter den Einfluß des Gesetzes bringt. Der Wüstenzug ist gleichfalls als Siegeszug Jahwes geschildert, der elementare und populare Ereignisse stets durch seine Hand bezwingt und endlich durch die Ansiedelung Rubens und Gads in Gilead das erste Unterpfand der Erfüllung seiner Verheißung schafft, sodaß im Liede Moses der Blick des Sehers zuversichtlich auf dem in der Zukunft ganz befriedeten Stande der Stämme Israels ruhen kann. Mit einem kurzen Bericht über das Ende des Mose, der zuvor noch von dem Pisga aus das Land der Ruhe seines Volkes geschaut hat, ist diese Darstellung zu ihrem natürlichen Ende gekommen.

*) Das geltend gemacht zu haben ist das Verdienst des — zu bald vergessenen — Kommentars von Michael Baumgarten.

Ist das nun eine Gedankenwelt, die von der des Deboraliedes prinzipiell verschieden wäre? Ich denke, man kann getrost sie die Voraussetzung dieses anerkannt echten Stückes nennen: sie bildet den Grundstock der von Exodus bis Deuteronomium reichenden Erzählung. Man wird kaum fehl gehen in der Vermutung, daß dies die Form ist, in welcher die der Ursprungszeit am nächsten stehende Generation diese selbst sich festgehalten hat: die Geschichte wird zum Päan nur bei einem Geschlecht, das selber noch unter dem Eindruck der Großthaten seines Gottes steht.

Ebenso natürlich ist es dann jedoch, daß einer späteren Generation auch die menschlich sündhafte Seite an solcher Geschichte zum Bewußtsein kommt, in dem Maße nämlich, als sich diese Sünde in der weiteren Geschichte des Volkes mit ehernem Griffel eingegraben hat. Man weiß, wie sehr die Richterzeit unter dem Zeichen des Abfalls von Gott steht, und so ist es denn nicht unnatürlich, daß eben in der Zeit, wo man sich über diese Periode, wie über einen bösen Traum, besann, in der Zeit Davids, die natürlich in stetem Flusse befindliche Überlieferung aus der Urzeit solche Züge in sich aufnahm, welche das Moment des sündhaften Trotzes und Unglaubens als bereits in der Urzeit präformiert erkannte und darstellte. Das sind denn eben die Merkmale von J, für welche eine ziemlich feste Datierung durch die Bileamsprüche an die Hand gegeben werden. Denn es ist eine zutreffende Beobachtung Wellhausens, daß mit den Bileamsprüchen jede sichere Spur von J aufhört: sie bilden in der That den volltönenden Schluß einer Darstellung, deren Eigentümlichkeit darin besteht, neben dem innerlich Fehlsamen in der Entwicklung des Volkes die Besonderheit seines Volkstums hervorzuheben. Daß die Sprüche Bileams jedoch der Zeit des Ursprungs angehören, ist aus Nu. 23, 18 ff. gewiß, denn das Königtum, das dort verherrlicht wird, ist ganz sicher, ebenso wie Dter. 33, 2 ff., das Königtum Jahwes; der Vergleich mit Agag 24, 7 zeigt aber, daß dieser alte Gottesspruch die Farben der saulisch-davidischen Zeit angenommen hat. So darf man sagen, daß diese Erinnerung aus dem Munde eines heidnischen Sehers, zusammengehalten mit der Schilderung der Abfallsgelüste des — ungetrennt als ganzes auftretenden — Volkes, zugleich die Ergänzung und die Vollendung der in E zu verfolgenden Auffassung bildet. Andererseits kündigt sich eben in der Unterscheidung der idealen Seite an Israel, nach welcher es das besondere Volk seines Gottes ist, der mit seinem Worte unter ihm ist (Nu-

23, 21 b) und es über alle Völker- und Weltmacht hinaushebt, und der realen sündigen Macht in ihm eine Scheidung an, welche dem Zeitalter Davids sonderlich entspricht und sich aus der Gedankenwelt der ersten Psalmen wohl versteht: wahrhaft individuelles, persönliches Leben ist ohne solche Scheidung und Unterscheidung, weil ohne solche Messung an dem bleibenden Ideal nicht zu denken.

Noch eine Generation weiter werden wir geführt durch die Stücke, welche der berufene Priestercodex — meist an E — angeschlossen hat. Denn daß wir mit P in das Zeitalter Salomos gewiesen werden, wird doch, von anderen Momenten abgesehen, durch Nu. 25, 6 ff. nahegelegt. Dort wird dem Pinehas dem Sohn Eleasars verheißen, daß ihm beständig Heil widerfahren solle von dem Herrn, weil er für seinen Gott geeifert und dem Volke Sühne geschaffen habe. Nun ist ja eben in der Zeit Salomos durch Zadoks Bestellung als Hohepriester an Stelle des Ebjathar, die Ithamaritische Linie von der des Eleasar abgelöst worden: wie sollte nicht mit dieser bedeutsamen Änderung sich diese alte Verheißung in ihrer Bedeutsamkeit wieder geltend gemacht haben! Die Errichtung des salomonischen Tempels mußte ferner gebieterisch die Notwendigkeit nahelegen, die bisher durch mündliche Überlieferung festgehaltenen Ordnungen und Erinnungen zu fixieren: die Konsolidierung des Staates zog die Konsolidierung der Kirche, aus der der Staat, ähnlich wie bei den germanischen Stämmen des Mittelalters, erwachsen war, nach sich. Mit dem Königtum bahnte sich eine, von Samuel vorausgesagte, Mischung der Geschlechter, Stände und ihrer Lebensauffassung an, welche das Bedürfnis, die altüberlieferten, göttlichen Kultusordnungen des Volkes schriftlich zu fixieren, dringend machte. Man hat es auffallend gefunden, daß in P der Gegensatz zu dem Heidentum so wenig hervortrete, und hat sich durch die wirklich bequeme Auskunft geholfen, er sei bereits überwunden: als ob nicht der Pharisäismus, als dessen Urkunde man P liest, immer mit einem Auge auf die Art des Völkertums geschielt hätte! Der Umstand, daß P lediglich nach innen orientiert ist, findet nach dem allgemeingiltigen methodischen Grundsatz seine Erklärung allein darin, daß der Gegensatz zum Völkertum noch nicht, wie dies z. B. bei dem Deuteronomium der Fall ist, im Vordergrund steht. Andererseits war die Überlieferung noch so fließend, daß P unbedenklich dieselbe, wie sie in E und J vorlag, im Einzelnen erweitern und ergänzen konnte; der ganze Zug derselben stand jedoch fest. Die Gesetze sind deshalb in die Reihe derselben eingeschaltet,

scheinbar ziemlich äußerlich, jedoch in Wahrheit nicht ohne ein erkennbares inneres Prinzip.

Man bemerkt nämlich, daß die Ordnungen des Volkes an der Stelle eingefügt werden, wo irgend eine örtliche Beziehung sich darbietet: so wird das Passahgesetz vor den Auszug aus Ägypten gelegt (Ex. 12), unbekümmert darum, daß 12, 16 bereits die Festversammlung bei dem Heiligtum ins Auge gefaßt ist; so wird c. 25—31 an Stelle der in E nur kurz erwähnten Stiftshütte (33, 7) eine detailierte Schilderung ihres Bildes und alles dessen, was dazu gehört, auch die Priester- und Opferordnung gegeben, wiewohl die Einrichtung des Priestertums Levis erst 32, 29 erzählt wird: c. 35—40 wird die wirkliche Ausführung, die dem Urbild entspricht, dann erst nachgebracht. Desgleichen wird Lev. 1—7 die Opferthorah gegeben, ehe 8—10 der wirkliche Vollzug des Opfers durch Ahron beschrieben wird. Die Reinheitsgesetze c. 11—16 definieren die Grenze dieser Gotteswohnung, und die später angegliederten cc. 17—26. 27 ziehen die Summe für das Volksganze. Wie nun die Priesterordnungen und ihre Funktionen nebst dem priesterlichen Charakter des Volkes an die Stiftshütte angeschlossen sind, so die Leviten und Nasiräer an die Lagerordnung Nu. 1—6. Denn die Leviten erscheinen als die Stellvertreter des Volkes, d. i. der Erstgeborenen in Israel: mit dem ahronischen Segen 6, 24—26 schließt daher das Bild der gottgeheiligten Volksgemeinde, das in der Schilderung der Geschenke der Stammesfürsten, wie des sein Licht auf die Vorderseite, also auf das Heiligtum zu, werfenden Leuchters und der Levitenweihe seinen Rahmen, und in den Bestimmungen über das Passah der Unreinen und Fremden, wie in der Notiz über die beiden silbernen Trompeten: 7, 1—10, 10, seine nachträglichen Lichter erhält. Bis dahin handelt es sich um die heilige Gemeinde als solche. An die Erwähnung des von den Kundschaftern beschriebenen L a n d e s schließt sich die Forderung des von seinen Erträgen zu leistenden Erstlingsopfers, seine Heiligung durch den Sabbath (auch das ledige Holz soll nicht gesammelt werden): Nu. 15; wie nach dem Bericht von der Rechtfertigung Ahrons gegenüber der Rotte Korah die Leistungen von den Landeserträgen an die Priester (c. 18) und die Reinigung des Landes von etwaiger Blutschuld durch das von der roten Kuh gewonnene Reinigungswasser (c. 19) beschrieben werden. Mit der Erzählung von der zweiten Zählung (c. 26) ist dieser Teil zu Ende, dem in cc. 27—31 und 34—36 Nachträge historischer und legislativer Art angefügt sind, ähnlich wie Lev. 17—27 sich an die vorangehenden Kapitel anschließen.

Die drei Hauptgruppen der Gesetze legen sich um die Stiftshütte, das Lager und das Land herum, sodaß man wohl von einer örtlichen Orientierung von P reden kann.

Mit diesem unsystematischen Gang des Gesetzkorpus vergleiche man nun die strenge Systematik der ezechielischen Gesetzgebung: man wird im Ernste, wenn man das Ganze im Auge hat, nicht sagen können, daß nach Ezech. 40 ff. P noch möglich sei. Und ist nicht die Unbefangenheit, mit der ganze Gesetzkorpora wie Lev. 17—26 und Nu. 28—30, wie einzelne Novellen nachgetragen worden sind, ein Beweis, daß seit langem der Grundstock der gesetzlichen Überlieferung feststand! Seine Genesis weist unzweifelhaft in die Anfangszeit des israelischen Volkes und es ist daher eine unerhörte Überstürzung, wenn man gerade bei P die literarische und faktische Existenz der Gesetze zusammenwerfen zu können glaubt.*)

Wäre man statt von der Genesis zu den vier anderen Büchern des Pentateuchs vielmehr von Ex. — Dteron. zur Genesis übergegangen, so würde die Kritik vor manchem vergeblichen Schritt bewahrt geblieben: vor Allem würde das Urteil nie so über die Bestimmungen der einzelnen Bestandteile der Genesis geschwankt haben. Denn das unterliegt ja keinem Zweifel, daß dieselben Darstellungsweisen, welche in der Ursprungsgeschichte des Volkes wahrzunehmen sind, auch in der Urgeschichte seiner Stammväter wiederkehren. Es liegt ja auch nahe genug, daß die Zeit, welche sich über die Hauptmomente der eigenen Erlebnisse vergewisserte, auch die mündlichen Überlieferungen über die Vorgänger ihres Volkes festlegte. Aber man muß noch weiter gehen: es ist unleugbar, daß wir in der Genesis keine rein annalistische d. i. interesselose Geschichte haben, sondern eine durchweg tendenziöse Darstellung, tendenziös in dem oben erklärten guten Sinn, sofern die Absicht vorwaltet, die Ursprungsgeschichte des Volkes mit der Urgeschichte zu verknüpfen. Diesem erweislichen und begrenzten Zweck gegenüber erscheinen die mancherlei anderen Unterstellungen als seltsame Mißverständnisse, sei es, daß man hier ethnologische Mythen vermutete, was doch bei der breitesten Partie der Genesis, bei der Josephsgeschichte, sich als undurchführbar erweist, sei es daß man hier moralisch-didaktische Zwecke ahnte, was doch angesichts der Kapitel 34 und 38 nicht wohl angeht, sei es daß man — um von den mythologischen Phan-

*) Nicht viel anders steht es mit dem Buche Josua. Sein literarischer Charakter weist seine Abfassung in die Nähe von P. Andererseits ist hier die Quellenscheidung noch viel mißlicher als im Pentateuch. Von J entdeckt man keine Spur. Wie weit in Jos. 24 ein Auszug aus E vorliegt, darüber s. u.

tasmen der Völkerpsychologen zu schweigen — hier Kultusmythen sah, wie die neueste Kritik, welche an die Rechtfertigung der alten Kultstätten wie Bethel und Beerseba denkt, wogegen dann eben wieder die Josephsgeschichte Einsage erhebt, da sowohl E als J an ihr beteiligt sind. Solchen Schwankungen, die von den jeweiligen Liebhabereien eines Zeitalters abhängen, entgeht man am sichersten, wenn man sich, von Exodus-Deuteronomium herkommend, an den oben festgelegten Charakter der drei Erzählungstypen erinnert. Wir konstatierten bei E einen vorwiegend theologischen, bei J einen anthropologischen und bei P einen pragmatologischen Charakter, m. a. W. E betrachtet die Geschichte Israels aus dem Gesichtspunkt der göttlichen Herrlichkeit, die sich in der Herstellung und Bereitung eines Volkes zeigt, J weist auf die Sünde und Schuld der Menschen in solcher Geschichte hin und P hebt hervor, wie beides hat zur Festlegung bestimmter Ordnungen führen müssen, in welchen die Summe solcher Heilsthaten dem Volk allzeit gegenwärtig sein sollen.

Da ist es nun für P charakteristisch, daß von Gen. 1 — Ex. 6 eine Reihe von genealogischen Tabellen eingeschaltet werden in den Verlauf der Erzählung, welche Ex. 7, 27 ein Ende haben mit Mose und Ahron. Die gleichmäßige Art der Durchführung dieser Tabellen, die mit 'eleh tholedoth anheben, bürgt für die Abstammung von Einer Hand. Es ist eine wichtige Beobachtung de Lagardes, daß wir hier eine Stammtafel des levitischen Priestertums vor uns haben, nur daß er diese Erkenntnis durch eine zwiefache irrige Behauptung verdunkelt, daß dies ein willkürliches Phantasieprodukt des späteren levitischen Priestertums sei, und daß in dem Buche Ruth ein dynastisches Gegenstück zu dieser levitischen Geschlechtstafel enthalten sei. Denn für die erste Behauptung fehlt jeder geschichtliche Beweisgrund, da man den alten Familientraditionen des Volkes und seiner führenden Familien wohl ebenso viele Zuverlässigkeit wird zutrauen können, wie denen mancher unsrer eigenen edlen Geschlechter, und die Unterschiede, die in Bezug auf andere Überlieferungen, z. B. in E bestehen (Gen. 10. 11), eben durch P nur als Unterschiede und nicht als Widersprüche erwiesen werden. Der zweiten Behauptung widerspricht gerade die Genealogie des Hauses David selbst; denn wenn dort reine Tendenzdichtung vorliegen sollte, dann wäre die Herleitung des davidischen Geschlechts aus Moab schlechthin unbegreiflich.

Die Eigenart von P tritt aber noch deutlicher hervor in der Stellung zu den gesetzlichen Überlieferungen des Volkes: denn es herrscht in

P unzweifelhaft das Interesse vor, die Gesetzgebung am Sinai als den Abschluß einer Reihe von Verfügungen Gottes erscheinen zu lassen, die bei der Weltschöpfung anheben. Auf Grund davon hat Ewald P den Namen Vierbundesbuch gegeben, um die Anknüpfung des Bundes am Sinai an den Bund mit Adam, Noah und Abraham dadurch zu bezeichnen. Genau genommen ist es freilich falsch, von einer vierfachen Bundschließung zu reden. Denn bei Adam ist von keinem Bunde die Rede. Dennoch waltet eine innere Beziehung zwischen Gen. 1 und 9. Die Hauptabsicht des Schöpfungsberichts geht ja dahin, die innere Ordnung der Natur als gottgesetzte nachzuweisen und den Menschen als ihren Beherrscher von Gottes Gnaden; die »Krone der Schöpfung« drückt seine Stellung nicht genau aus: es ist der Herrscher, dem die Natur sich unterordnen muß, denn er trägt das Bild Gottes.

Es ist sehr bequem, von einer ganz verschiedenen Weltanschauung in Gen. 1 und 2/3 zu reden, wenn man von vornherein dekretiert, sie hätten keine Beziehung auf einander — das ist ja aber grade die Frage, die also hier bei der »Kritik« als von vornherein gelöst erscheint. Aber die erneute Bundschließung mit Noah c. 9 ist ja ohne Bezugnahme auf den Sündenfall c. 2/3 gar nicht zu erklären: denn besteht dieser in einer Unterordnung unter den Reiz des Kreatürlichen im Widerspruch zu dem Gesetz Gottes und hat er in einer Mißachtung des von Gott für sakrosankt erklärten Lebens (Kain) seine Konsequenz, so besteht der noachische Bund ja grade in der Befestigung der Naturordnung, die sich nicht mehr strafend gegen die sündig gewordene Menschheit geltend machen soll, und in der Aufrechterhaltung der unbedingten Heiligkeit des Lebens, mit der Modifikation, daß das tierische Blut wohl vergossen, aber nicht genossen werden darf, denn das Blut als Lebensursache gehört Gott: es ist daher der eigentliche Inhalt des Opfers. Nun begreift sich, weshalb der Bericht über diesen Bund unmittelbar an den über das Opfer Noahs (J) sich anschließen muß, dessen Erklärung er giebt — zugleich eine gute Illustration zu der Behauptung, daß P vor Mose kein Opfer kenne; die Wahrheit ist, daß P sie nicht blos kennt, sondern ihre Berechtigung nachweist. Schon hier erweist es sich als eine Gedankenlosigkeit, P zu einem selbständigen Geschichtswerk zu machen. Der Widerspruch, daß P nicht blos J voraussetzt, sondern auch J einen Bericht, wie er Gen. 1 aus P vorliegt, löst sich einfach dadurch, daß P an manchen Orten an die Stelle einer kürzeren Relation von E getreten ist, wie dies ja auch Ex. 25—31 der Fall ist.

Wie nun die Bundschließung mit Noah auf die Schöpfungsordnung des Anfangs zurückblickt, so gehört andererseits Gen. 17 mit dem Sinaibunde zusammen. Denn die Beschneidung (= Reinigung des geschlechtlichen Lebens) ist der Anfang einer Besonderung einer Familie, welche auf ethischen Gesichtspunkten beruht. Erzählendes aus P begegnet, abgesehen von genealogischen Notizen, zwischen c. 11 und 17 nicht; was man P-ähnliches dort aufgefunden hat, ist ein Produkt der Angst, P doch ja als eine historische Parallele zu J bezw. E erscheinen zu lassen.

Jener Abrahamsbund will auch selbst nichts anderes sein als eine Bestätigung der Verheißung Gen. 15, die selbst wieder nicht aus P stammt; aber Gen. 17 ist ohne c. 15 so wenig denkbar, als Gen. 9 ohne Gen. 1: denn die einzige Gelegenheit, wo P noch einmal eingreift in den Gang der Erzählung, Gen. 23 vgl. 25, 7—10 — denn c. 34 ist ganz sicher nicht aus P -- bezieht sich P auf diese Verheißung; die Notizen über die Ansiedelung in Ägypten 47, 6—11, 49, 29—33; 50, 12. 13 sind nur Mittelglieder zu dieser Endverheißung, ebenso wie die Notiz über die kananäischen Weiber, die Isaak verhaßt gewesen seien, 28, 1—9, nicht einem fortgehenden Erzählungszuge angehört, sondern nur ein Moment in der Erzählung aus E und J stärker unterstreicht und die Reinerhaltung der Sippe auch für Esau geltend macht — ein Zug der, wenn tendenziös erfunden, doch für kein Zeitalter so schlecht paßt als für das von Haß gegen Edom erfüllte nachexilische, in welches man ja P zu legen beliebt.

Wer angesichts dieses Umfangs und Inhalts von P noch an der Behauptung festhalten kann, P sei ein selbständiges Ganzes, der wird sich am Ende auch ein Geschichtswerk aus Kapitelüberschriften konstruieren können. P enthält in der That nichts anderes als Überschriften und Unterschriften zu einem längst fixierten Erzählungsstock der alten heiligen Geschichte und ist losgelöst davon gar nichts Wesenhaftes. Sein Besonderes liegt darin, daß er das religiöse (Opfer- und Reinigungs-) Gesetz des Volkes an die Ordnung der Natur (Gen. 1), der Menschheit (Gen. 9) und der Familie (c. 17) anknüpft. Das kann nicht erfunden sein, am wenigsten in einer Zeit, welche in dem ausschließlichen Gegensatz gegen alles Völkertum bereits ihre Merkzeichen gefunden hatte. Wohl aber entspricht die schriftliche Fixierung solcher weltumspannenden Heilsgedanken einer Zeit, in welcher das Volk sich als ein besonderes empfand, das durch seine religiöse Ausrüstung und Beruf allem Völkertum überlegen war: das ist die Zeit Salomos, dessen Tempelbau dieselbe Empfindung zum Ausdruck brachte.

So gewiß nun in der Hauptsache die Eigenart von P sich heraushebt, so unsicher ist die Herauslösung der beiden Relationen E und J. Man muß es bedauerlich nennen, daß man in dem vorgefaßten Interesse, die Erzählungen möglichst jung erscheinen zu lassen, die Dinge auf den Kopf gestellt hat, indem man die ausführlichere bewegtere Relation (J) zu Grunde legte und die hie und da daran gelehnten chronikähnlichen Notizen auf Rechnung eines mythischen Redaktors setzte: dieser angebliche Redaktor enthält in sehr vielen Fällen den ältesten Strang der Tradition, an den J eben nur angeschlossen ist, wenn er nicht an seine Stelle trat.

Vor Allem aber hindert eine unbefangene Erkenntnis der verschiedenen Erzählungsweisen die Meinung, daß man nach den Gottesnamen die »Quellen« unterscheiden könne. Nach alle dem, was von Anderen dawider geltend gemacht ist, darf ich mich auf ein paar Momente beschränken. Zuvörderst zeigen die ältesten Stücke, wie Gen. 49, beide Bezeichnungen für Gott, sowohl Jahwe als Elohim und El Schaddai (vgl. V. 18. 25 (LXX); 4, 25. 26; 6, 3. 4; 9, 26. 27; 14. 22; 16, 13; 21, 33; 31, 49. 50). Wo man, wie in der letztgenannten Stelle, keinen andern Ausweg weiß, als in einem »jahwistischen« Abschnitt ohne Bedenken Elohim mittels »R« durch Jahwe zu ersetzen, sollte billig auch dem Blöden die Augen über die Weise der Kritik aufgehen. Das ist in der That ein Zeichen der »Selbstauflösung«; und wenn man wie 22, 20 achare haddebarim ha'eleh an der Spitze eines Abschnitts von J über sich gewinnt auf das Konto eines Redaktors zu setzen, weil diese Formel sonst bei E sich findet, dann ist es in der That angezeigt, nach anderen als den bisherigen linguistischen Merkmalen für die Unterscheidung der Quellen zu suchen. —

Dieselben sind auch vorhanden, wenn man nur die Absicht der Erzählungen im Ganzen sich vergegenwärtigt. Daß es jemals eine Erzählung über die Urgeschichte gegeben habe, welche nicht mit der Schöpfungsgeschichte angefangen habe, ist schlechterdings unerweislich; am wenigsten kann der Rückblick Jos. 24 als Beweis dafür angeführt werden, daß E jemals so kopflos dagestanden wäre, da hier jede Veranlassung fehlte, auf die vorabrahamische Urzeit zurückzugreifen. Wohl aber läßt sich ein positiver Beweis dagegen erbringen aus Ex. 20. Denn gehört der Dekalog zu E, dann kann auch die Motivierung des Sabbathsgebots aus der Schöpfungserzählung sich nur aus einer Relation zu Beginn von E erklären. Da nun dies das zur Zeit aus P stammende Kapitel nicht sein kann, so muß dasselbe an die Stelle einer anderen Relation getreten sein, die doch im Wesentlichen denselben Inhalt

hatte mit der jetzigen und sich von ihr nur durch gedrängtere Kürze unterschied. Ein ähnliches Verhältnis besteht in Bezug auf den Bericht über den Sündenfall und den ersten Brudermord: Gen. 2/4. Denn unverkennbar liegt die ältere Relation, welche in eine sgn. Stammtafel der Kainiten ausmündet, noch vor 4, 16b—26. Das poetische Zitat 4. 23 f. weist neben anderem das Stück an E. Daß aber dieser Bericht von dem Paradiese und dem Morde gewußt hat, geht eben aus V. 16b hervor, wo sowohl von Eden als von der Flucht ins Land Nod die Rede ist. Aus E wird dann wohl auch die geographische Notiz 2, 10—14 stammen, da E solche Exkurse liebt. Ferner treffen wir eine Spur von E in 5, 28 f., wo gerade die Verfluchung der Erde als Folge des Falls hervorgehoben wird: daß P mit Vorliebe sich an E ansetzt, bemerkten wir schon früher. Nehmen wir dann noch c. 6, 1—8 aus den Händen des Redaktors und geben es seinem Eigentümer E zurück, dann haben wir ein einigermaßen deutliches Bild von der Urgeschichte nach der ältesten Überlieferung: die kreatürliche und heilsgeschichtliche Seite ist darin enger mit einander verknüpft gewesen, als es jetzt der Fall ist: die Sünde erschien unmittelbar als Übertretung der Schöpfungsordnung und zog unmittelbar die Verstoßung von dem Grund und Boden, wo der Mensch wurzelt, nach sich: so ist denn auch die Vollendung des Unrechts der Menschen in der Verbindung der göttlichen Wesen mit den Menschen ein Zug, der in diesen Charakter hineinpaßt: an die Stelle der Unterordnung unter das Göttliche im Gehorsam tritt frevelhafte Überspringung der Schranken, wie sie der Phantasie des Heidentums allezeit innegewohnt hat. Durch dies innere Verhältnis ist die Zusammengehörigkeit der Gen. 1—6 erzählten Thatsachen sicher gestellt. Die vollere Form, in der sie uns jetzt vorliegen, hat in der Sache nicht geändert, sondern nur einzelne Momente stärker unterstrichen. Damit ist dann auch zugleich der Sinflutbericht charakterisiert.

Die Kapitel 7 und 8 sind in der That ein unanfechtbares Beweisstück für die Ineinanderarbeitung von zwei Berichten, aber ihre kritische Bearbeitung zugleich für die unsichere Hast, mit der die landläufige Kritik an die Arbeit gegangen ist. Jenes erste, denn keine Auslegung kann die Thatsache aus der Welt schaffen, daß hier zwei Erzählungen ineinander laufen: die eine, daß die Flut einen Monat und 10 Tage, die andere, daß sie 1 Jahr und 10 Tage gedauert habe.*) Andererseits

*) Man muß also wohl annehmen, daß die eine Überlieferung durch die andere zurechtgestellt werden sollte: ist das aber im Grunde nicht ein Beweis dafür, wie wenig eigenmächtig man zu Werke ging?

mutet man doch der Bereitwilligkeit des Lesers, sich blindlings führen zu zu lassen, sehr viel zu, wenn man annimmt, es könne der Redaktor V. 12 die Nachricht gebracht haben von dem vierzigtägigen Regen, und V. 16b noch P zu liebe die aus J stammende Bemerkung nachhinken lassen: »da schloß Jahwe hinter ihm zu«. Und nicht blos das: V. 9 muß man annehmen, in J sei von demselben Redaktor ein vollkommener Widerspruch zu dem eigenen ersten J-Bericht V. 2 erst eingesetzt und überdies in demselben Vers noch »Jahwe« durch »Elohim« ersetzt worden. Ja, derselbe Redaktor soll in P die mit ihm ja streitende Notiz, daß die Flut vierzig Tage gewährt habe, eingefügt haben! Ich muß gestehen, alle Kunststücke der orthodoxen Harmonistik muten dem Glauben nicht so viel Ungereimtes zu, als diese »kritischen« Phantasmen. Alledem entgeht man durch die Annahme, daß in P E aufgenommen ist. In E stand ursprünglich in der zusammengefaßten Weise, die wir früher z. B. 4, 16 ff., 6, 1 ff. wahrgenommen haben, ein kurzer Bericht über Noahs Bewahrung, dessen Grundlage noch V. 7—9 vorliegt, während am Anfang J in 1—5 mehr das Moment des sittlichen Gehorsams hervorgehoben hat. Dieser Bericht von E ist V. 11—24 erweitert und ausgeführt: es versteht sich dann, daß das Aufbrechen der Wasser aus der Tiefe und das Herniederströmen aus der Höhe berichtet sein mußte, ehe im Gegensatz dazu die Bewahrung durch Gottes Allmacht berichtet sein konnte. Das geduldige Warten Noahs — man bemerke dies psychologische Motiv wie oben bei V. 1 ff. — ist dann wieder in dem durch P aufgenommenen Tenor von E durch J hervorgehoben, ebenso wie die Verheißung Gottes (V. 20—22) als Antwort auf das Opfer Noahs erscheint, während E=P wiederum die selbstherrliche Gnadengabe Gottes in seinem Bunde hervorhebt (c. 9). Am Ende dieses Kapitels tritt dann die eigentliche Tendenz von E in der Erzählung über die drei Noahsöhne hervor, denn die Absicht der ältesten Überlieferung geht ja darauf hinaus, nachzuweisen, wie es zu einem besonderen Volke Gottes gekommen ist. Darum wird der besondere Charakter bei Sem hervorgehoben, als dessen Eigen-Gott Jahwe genannt wird (9, 26).

Dies Interesse ist der Leitfaden für die ganze Genesis, deren Grundstock daher nichts anderes enthält als den Bericht über die successive Auseinandersetzung der Väter des Volkes mit den anderen Völkern und Volksstämmen, ähnlich wie Gen. 1 alles kreatürliche Werden als Folge von einzelnen Scheidungen erscheint. Zugleich ergiebt sich daraus die Unmöglichkeit der »kritischen« Voraussetzung, daß es jemals eine Volks-

überlieferung gegeben habe, welche nicht an die vorsinflutliche Geschichte angeknüpft habe. Denn daß Gott sich ein Volk zu eigen erwählt habe, versteht sich ja erst von der Thatsache aus, daß der mit der Schöpfung gegebene Zweck Gottes durch der Menschen Sünde vereitelt ist: ist die vorsinflutliche Menschheit noch dem besonderen Innewalten des Gottesgeistes unterstellt gewesen (6, 3), so soll das besonderte Volk eben dazu dienen, die unterbrochene Verbindung mit Gott wiederherzustellen. Meinen, daß E oder gar P jemals eine Ausbreitung der Menschheit und ihrer Kultur ohne Unterbrechung durch ein Gottesgericht berichtet hätte, heißt dem Volk Israel theoretische Interessen unterschieben, von denen keines so fern gewesen ist, als dies Volk des heilsgeschichtlichen Berufs. Auch die »Völkertafel« c. 10, hat garnicht die Absicht, etwa ein Bild der damals bekannten Völkerwelt zu liefern, sondern es soll gezeigt werden, wie aus der Menschheit von Anfang an ein Zweig sich losgelöst hat, denen im Unterschiede von den Hamiten und Japhetiten kein besonderes Land zuerteilt wurde: denn diese Bedeutung hat es, daß von den Söhnen Ebers bezw. Schems bei dem von Peleg stammenden Zweige seine Wohnorte nicht angegeben werden (10, 25). Zugleich sieht man hier das bereits wahrgenommene Verhältnis wiederkehren. Die ursprüngliche aus E stammende Tafel, von der nur bei Ham und Schem noch Reste vorliegen, ist von P erweitert und vervollständigt, bezw. zurechtgestellt (vgl. V. 7 mit V. 26 ff.). Andererseits ist der Bericht über Babels (11, 1—9) Zerstörung weder von c. 10 noch von dem Bericht über den Auszug der Terachiden aus Urkasdim (11, 28 ff.) zu trennen. Gehört er sachlich vor c. 10, so konnte er doch da keinen Platz haben, weil zuvor die Entfaltung des Menschheits-Baumes beschrieben werden müßte; und wiederum erschien die besondere Führung der Terachiden in ihrem Lichte erst durch das über die Völkerwelt ergangene Gericht. Sonach läuft der ursprüngliche Faden sicher weiter über das 11. und 12. Kapitel und man verfolgt ihn bis zum Ende von c. 16; denn diese Kapitel werden durch eine gleichmäßige Tendenz zusammengehalten: es soll geschildert werden, wie der Erzvater, ehe er in den Bund mit Jahwe tritt, sich scheidet von Lot, von Ägypten nicht gehalten wird, der babylonischen Könige Meister wird, sich aber dem Priesterkönig unterordnet und der Verheißung Glauben schenkt, wiewohl sie ihm seinen Sohn kostet (Ismael): es ist eine fast dramatisch angelegte, von Stufe zu Stufe sich steigernde Vorbereitung des (dann nach P gegebenen, aber sicher auch in E, nur kürzer, enthaltenen) Bundes der Beschneidung. Wenn Paulus die Beschneidung als σφραγίς

der Glaubensgerechtigkeit bezeichnet: Röm. 4, 11, und die Priorität des Glaubens vor dem Gesetz aus dieser Stellung von c. 15 folgert, so giebt das genau den Sinn von E = P wieder. Es stellte sich dem Volke Israel sein Ahn dar als der Held des Entsagens auf fremde, ob auch noch so nahe stehende Macht und des Vertrauens auf seinen Gott, und sein Gott als die eigentlich bestimmende Macht für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Lapidarstyl dieser Erzählungen, in denen für subjektive Empfindungen kein Raum ist, weist zusammen mit jenem durchleuchtenden Zweck sie alle an die älteste Überlieferung d. i. an E; die Versuche, hier brüchige Stellen nachzuweisen, gelingen nur, wenn man von vorn herein die Durchführung eines logischen Pragmatismus erwartet und im Übrigen über Minutien, die einen ganz unversehrten Text voraussetzen, den Zug der Erzählung vergessen kann.*)

In eine wesentlich andere Überlieferungsweise treten wir bei cc. 18. 19, wo nur der Schluß 19, 30—38 wieder auffallend an c. 9, 20 ff. und 4, 16 ff. erinnert. Von V. 26 im c. 19 nimmt auch die Kritik an, daß er auf einen anderen Zusammenhang hinweise — es ist überhaupt die Darstellungsweise so lebendig und ins Detail gehend, daß man hier, wo es sich um ein Gericht über die sündigen Städte handelt und um die Bewahrung Lots vor dem Verderben, dieselbe Hand erkennen muß, welche den Sündenfall aus E erweitert hat, m. a. W. J, der dann die ethnologische Notiz über die Entstehung Moabs und Ammons wieder als Klausel aus E gelassen hat. In c. 20—22 tritt dann nach allgemeiner Annahme der E-Bericht in voller Gestalt hervor. Man erkennt ihn auch hier wieder an seiner mehr die Thatsachen als die innerlichen seelischen Vorgänge ins Auge nehmenden Art, welche es mit sich bringt, daß er die geographischen und ethnographischen Orte gern festlegt. Das Interesse, welches die drei Berichte über Sodoms Zerstörung, die Verhandlung mit Abimelech und die Entlassung Ismaels verbindet, ist, daß Abraham als Fürbitter und fürstlicher Helfer anderer

*) Es ist nutzlos, im Einzelnen den Aufstellungen der Kritik nachzugehen. Sie rechnet mit ganz imaginären, weil blos literarischen Größen, die ein unbekannter Regisseur-Redaktor an seinen Drähten auf und niederzieht. Uns ist die Urgeschichte des Volkes die von Geschlecht zu Geschlecht in lebendiger Überlieferung fortgepflanzte Heldengeschichte, die durch Mose ihre erste feste Form bekommen hat. Diese Form ist allerdings durch die Rücksicht auf die Herstellung des Volkes Gottes bestimmt, das hier in einem Spiegel seine eigene Aufgabe las. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß selbst Lagarde (Übers. S. 93) den Abraham für „eine [geschichtliche] Person, den Träger eines bestimmten Lebens mit Gott" hält.

geschildert werden soll, wie er c. 22 als Opferpriester erscheint im tiefsten Sinne, sodaß sein Opfer als gottgewirktes Äquivalent des Selbstopfers bzw. des Opfers seines Sohnes Isaak zu stehen kommt.*) Dieser Glaubensgehorsam Abrahams erscheint als die Krone seines Lebens, bildet darum den eigentlichen Schluß seiner Geschichte, als deren Siegel die rechtmäßige Erwerbung der Höhle Makpela von P erzählt wird: auch hier gewiß in Erweiterung einer kurzen Notiz aus E.

Mit der Geschichte Abrahams ist im Grunde der Hauptinhalt der Urzeit des Volkes Israel gegeben. Die Geschichte Isaaks, Jakobs und der Jakobssöhne soll nur zeigen, wie dieser gottgegebene Inhalt trotz aller Gefahren innerlicher und äußerlicher Art festgehalten worden ist. In c. 24 trifft man auf eine Schilderung des Brautwerbens um Rebekka — aus J —, welche zeigt, wie die Reinerhaltung der Familie noch die Folge der Veranstaltung Abrahams ist: das Verhältnis von V. 61b zu V. 61a zeigt jedoch, wie diese Erzählung eben nur eine Erweiterung einer kürzeren (aus E) ist, die dann den Schluß bildet (V. 62—67 f., 25, 1—5), ganz so, wie wir dieselbe auch sonst wahrnehmen. Isaaks Leben zeigt dann nur einen hervorragenden Zug, seine Auseinandersetzung mit Abimelech von Gerar: die Ähnlichkeiten, welche in Bezug auf die Erlebnisse Abrahams bestehen, dienen im Grunde nur zur Hervorhebung der Unterschiede. Während Sarah in den Harem sowohl des Pharao, wie Abimelechs aufgenommen wird, ist dies bei der Rebekka nicht der Fall: Isaak hat eben gut von der Erfahrung Abrahams. So ist auch der Streit über die Brunnen bei Abraham wesentlich anders als bei Isaak. Während Abraham mit Abimelech auf gleichem Fuße verkehrt und den Brunnen zu Beer-Seba von ihm zu eigen gewinnt, weicht Isaak zurück: wenn Abimelech dennoch mit Isaak auch einen Vertrag schließt, so ist auch dies wohl nur als Nachwirkung des mit Abraham geschlossenen Bundes erklärlich (26, 15 und 18), also nicht interpoliert. Isaak erscheint als geistiger Annex Abrahams. Die Berichte von E und J sind von c. 26 an schlechterdings nicht mehr

*) Es ist wichtig, auch hier darauf hinzuweisen, wie sehr bei Abraham das persönliche Moment im Vordergrund steht. Nirgends weniger als bei ihm sind Handhaben geboten, ihn ethnologisch zu verflüchtigen, was die Kritik schmerzlich genug empfindet; sie macht ihn deshalb — zur Vergeltung, möchte man fast sagen — zu einem „liturgischen“ Charakter. Zu streiten ist mit solchen „Historikern“ natürlich nicht. Eben solche unantastbare Persönlichkeit, wie die Abrahams, wirkte naturgemäß so viel wie das „Gesetz“, im Grunde ragte sie noch darüber hinaus, wie ein Evangelium, eine Verheißung.

genau auseinander zu halten. Vorhanden sind sie dennoch, aber das beweist eben nur, was wir auch von den früheren Kapiteln behaupteten, daß sie nur verschiedene Überlieferung einer und derselben Thatsachenreihe sind. Das leitende Motiv tritt von nun an noch deutlicher heraus: Gottes Herrlichkeit und Barmherzigkeit erscheint Esau gegenüber, der sein Erstgeburtsrecht mit Füßen tritt (25, 27 ff. J E), wie Jakob gegenüber, der ihn listig um seinen Segen bringt (c. 27, J und E). In Jakob und Esau erkennen wir die Vordermänner von Juda und Joseph; Esau, der Ältere, hat doch nur Teil an dem irdischen Segen seines Vaters, die vollkommene Verheißung geht auf den Jüngeren, Jakob, über, trotz seiner Versündigung. So dient Kapitel 38 als Folie für den Jakobssegen 49, 8—12, und Josephs Geschichte klingt zuletzt in die Bitte, sich seiner Gebeine anzunehmen, aus, wie er im Segen seines Vaters auch wesentlich mit den Vorzügen des äußeren Wohlergehens ausgestattet wird.

Es ist zwecklos, den weiteren Irrgängen der Pentateuchkritik im Einzelnen nachzugehen; von einer »Widerlegung« ist so lange nichts zu hoffen, als noch die Fiktion auf jener Seite besteht, daß wir hier es mit den toten Produkten der Sage zu thun haben, oder, was gleichbedeutend damit ist, mit rein literarischen Größen, die dann in der denkbar ungeschicktesten und zugleich raffiniertesten Weise von einem vierten Mann zusammengestoppelt sind. Wir halten als Resultat unserer Untersuchung fest, daß es von Anfang an eine Überlieferung über die Urgeschichte des Volkes gegeben habe, deren Faden bis Gen. 26 mit hinreichender Deutlichkeit verfolgt werden kann, während er von da an mit einer anderen verflochten auftritt, welche durch ihre Hervorhebung des psychologischen Charakters und durch die Breite der Schilderung und ihren Pragmatismus sich in den ersten Kapiteln bemerkbar gemacht hat; eine dritte Erzählungsweise (P) hat diese beiden in sich aufgenommen und zu Beginn, wie am Schluß der einzelnen Abschnitte, hie und da auch durch einzelne Glossen dem ganzen eine feste historische und systematische Klammer gegeben. Da wir nun dieselbe dreifache Weise der Relation auch in den vier übrigen Büchern des Pentateuch verfolgen können, da wir insonderheit in dem Elohisten die älteste Darstellung der Ursprungsgeschichte des Volkes vorliegen haben, die zu dem Bericht über die Richterzeit und deren Urkunden in einem merkbaren Kontraste steht, so haben wir ein Recht, in dieser ältesten wahrnehmbaren Schicht das Spiegelbild der »mosaischen« Zeit zu erblicken, wie es von der dem Ursprung selbst noch am nächsten stehenden Generation fixiert ist.

Es liegt dann gewiß nahe genug, eben diese Gestalt auf Mose selbst als auf ihren Urheber zurückzuführen.

Dafür giebt es denn zuletzt noch einen inneren Beweis in der Tendenz der Genesiserzählungen. In Abraham tritt uns das ideale Selbst des Volkes entgegen; wie er sich löst von allem mächtigen und verwandten Volkstum und nur in sich, d. i. in seinem Gotte ruht und damit auch der fremden Volkstümer Meister wird, wie dann in Isaak die bewahrende Hand Gottes offenbar wird, und in Jakobs Geschichte diese selbe Hand Gottes nicht durch die Sünde der Menschen weggestoßen worden ist, sondern sich auch in der Geschichte seiner Söhne mächtiger erwiesen hat, als die auf besonderen Führungen und Gaben Gottes ruhende Rivalität derselben — das alles bildet eine Fülle von konkreten Situationen, die tief in das religiöse Ideal des Volkes Israel eingetaucht sind und darum sich nirgends als Spiegelbilder der einzelnen Perioden der nachmosaischen Volksgeschichte unterbringen lassen. Die Thatsachen setzen sich von selbst in Motive um bei einer Masse, die auf Grund ihrer gemeinsamen Vorgeschichte zu einem einheitlichen Volke geprägt werden sollte. So begreift sich die Fixierung der Tradition des Volkes eben in der Bildungszeit des Volkes selbst. Dem dient zuletzt auch die vorsinflutliche Urgeschichte, sie enthält in kurzen Zügen die Grundlinien alles Geschehens in dem Leben des nicht gesetzlich geeinten, d. i. heidnischen Völkertums, und bildet so die dunkle Folie für die Geschichte des Gottesvolkes. So hat sich fünfzehn Jahrhunderte später der neue Bund aus den idealen Motiven des alten Mosesbundes erbaut, wie hier der Volksbund sich an die Geschichte der Patriarchen anschließt: das Vierbundesbuch giebt in der That die leitenden Motive der E-J-Erzählung sachentsprechend wieder. Wir stehen hier vor der Thatsache einer Kontinuität der Überlieferung auf dem Felde der heiligen, religiösen Geschichte, die in der ethnischen Geschichtsüberlieferung ihres Gleichen nicht hat und den forschenden Geist mit reiner Bewunderung erfüllen muß.

Die Geschichtschreibung wird hier zum Exponenten der Geschichte selbst, ja sie tritt selbst in der Entwicklung der Dinge als Ferment auf. Aus der grauen Vorzeit nimmt Mose die Motive für seine Gegenwart und diese selbst erfahrene und erlebte Gegenwart ist unter seiner Anregung selbst festgehalten als erziehende Macht für die Zukunft des von ihm gebildeten Volkes — ebenso wie im Neuen Bunde schon die erste Gemeinde sich bewogen fand, gewisse Züge aus dem Leben und Lehren des Herrn gleichmäßig in der mündlichen Überlieferung zu fixieren, und so gewiß

dort die »literarische« Arbeitsweise ausgeschlossen ist, so gewiß hier — die Fruchtlosigkeit der blos »literarischen« Evangelienkritik hat an der Ergebnislosigkeit der Pentateuch-Kritik ihr vollkommenes Gegenbild. Männer, Persönlichkeiten sind es, welche die Geschichte machen; so versteht es sich, daß der erste Ansatz der Überlieferung diesen vorwiegend persönlichen Charakter trägt, und wie alles Geschehene als Gottgewirktes erfahren ist, so versteht sich eben daraus auch der vorwiegend religiöse Charakter in dem ersten Überlieferungszuge bei dem Elohisten, der durch die Anknüpfung des Anfangs der Volksgeschichte an die Anfänge der Völker-, ja Weltgeschichte bereits den über die jeweilige Gegenwart hinausgreifenden ewigen Inhalt dieses Volkstums bezeichnet hat. Ohne solche Anknüpfung des »Gesetzes« an die älteste Überlieferung der Menschheit wäre der Inhalt der prophetischen Sprüche ein vollkommenes Rätsel. Wir bemerken dann aber, wie allmählich die menschlichen Faktoren sich herausarbeiten. Im Pentateuch haben abgesehen von den Genesiserzählungen die Menschen kaum eine individuelle Existenz — nur von Mose wird hier und dort ein konkret-individueller Zug hervorgehoben, er ist eben nur das Organ des eigentlich allein handelnden Gottes, und auch das Volk tritt kaum als ein organisch gegliedertes Ganzes hervor; das wird nun anders in der Richterzeit. Dort regen sich die Leidenschaften und Affekte der Menschen in viel gewaltigerer Weise, es lösen sich die einzelnen Stammesgegensätze heraus: aber so unentwickelt ist auch hier noch das Auge des Betrachters, daß er das Innere von dem Äußeren nicht zu scheiden vermag — das religiöse Moment ist noch ganz mit dem popularen verflochten. Am Ende tritt dann mit der gewaltigen Persönlichkeit des Samuel die religiöse Verfassung als unmittelbar politischer Faktor, als treibende Macht in die Geschichte: 1. Sa. 1—7. Und nun verfolgt man es fast greifbar, wie die beiden Seiten, der religiöse Gesamtcharakter des Volkes und seine politischen Instinkte, auseinandertreten (1. Sa. 8 — 2. Sa. 8), nur mit Mühe noch zusammengehalten, bis in 2. Sa. 9 — 1. Kön. 10 in der davidisch-salomonischen Zeit das nationale Element und das religiöse sich für sich konsolidieren, keines ohne das andere recht denkbar, und doch jedes wieder für sich ein relativ geschlossenes Ganzes bildend.

Wir sahen, wie die überlieferte Darstellung des Geschehenen dem Geschehenen selbst sich anschmiegte, die einzelnen Bücher die Lokalfarbe der einzelnen Periode wiedergaben, und wie die Darstellung der Anfangsgeschichte des Volkes demselben so in Fleisch und Blut übergegangen ist,

daß dieselbe zur Zeit Davids (J) wie Salomos (P) bereichert und umgestaltet werden konnte — ein bedeutsamer Beweis, wie lebendig dem Volke stets seine Vergangenheit gehalten wurde. Und wie es mit der »Geschichte« geschah, so auch mit der treibenden Macht dieser Geschichte, mit dem »Gesetz«. Auch dieses hat sich allmählich nicht gewandelt, aber erweitert und fixiert. Anhebend mit der Festlegung der sittlichen Normen für den Einzelnen, ist es schon durch Mose selbst das treibende Agens einer Volksgemeinde geworden — dies ist das wesentliche der historischen Position, die wir einnehmen, — hat sich aber erst in der davidisch-salomonischen Zeit als das Ganze moralischer, politisch-sozialer und religiöser Ordnungen ausgeprägt, deren inhaltliche Bestimmung insgesamt auf die älteste Zeit als auf ihren Ursprung zurückweist.

Das war das Resultat unserer rückwärtsgehenden Erwägung der einzelnen aus den Schriftstücken selbst und ihren historischen Merkmalen sich ergebenden Instanzen. Die Überlieferung ist eine in sich geschlossene und dauerhafte — die »Kritik« muß ein Phantasiebild sgn. natürlicher Entwickelung zu Grunde legen, wenn sie diesen Charakter erschüttern will. Es bleibt nun noch — wenn wir von den Büchern der Chronik noch absehen — ein Rest aus dieser Überlieferungsmasse übrig, der den Überblick über die ganze geistige Bewegung in Altisrael erst abschließt: 1. Kön. 11 — 2. Kön. 25.

Da ist es nun doch sehr auffallend, daß von vornherein der Bericht über die geteilten Reiche so ganz andersartig ist als die bisherigen wahrgenommenen Geschichtsdarstellungen. Während man von Genesis 1 — 1. Kön. 10 eine immer mehr ins Detail gehende Darstellung beobachtet, schrumpft die Geschichte der nachsalomonischen Zeit so sehr zusammen, daß man an den meisten Stücken der beiden Königsbücher von einem epitomeartigen Charakter hat sprechen können. Der Ausdruck ist zwar durchaus nicht zutreffend; doch eins ist richtig, was wir dort lesen, ist nicht mehr Abdruck des Erlebten, sondern durch und durch reflektierte Darstellung. Bei dem, was von den Königen beider Reiche erzählt wird, waltet eine ganz bestimmte Absicht ob. Die Geschichte wird unter einen ganz bestimmten Gesichtspunkt gebracht und alles, was nicht dahineinpaßt, wird ausgeschaltet. Freilich ist es ein Irrtum, wenn man, wie selbst Keil, meint, das Buch sei im Exil verfaßt, und alle anderswohin zeigenden Notizen auf die Rechnung von präsumtiven »Quellen« setzt. Solche von der Darstellung selbst verschiedenen »Quellen« kennt eben die Geschichte Altisraels nicht. Vielmehr, wenn auf das

Sepher dibrei hajjamim der Könige Israels und Judas verwiesen wird, so sind das nicht Reichsannalen, die eben blos die Fakta registriert hätten, sondern eine wirkliche Geschichtsdarstellung jener Regierungszeiten.*) Was dieses Königsbuch immer enthalten haben mag, unser Verfasser setzt es als bekannt voraus bei seinen Lesern, also er excerpiert oder epitomisiert es nicht, sondern er zieht aus ihm nur das heraus, was ihm für seinen Zweck wichtig war. Dieser Zweck bringt aber gar nicht irgend welche statistische Aufzählung von Fakta mit sich, sondern er giebt in der Hauptsache nur die für die Religion Israels wichtigen Daten, und andere Daten nur, insoweit sie damit in Verbindung stehen. Wenn nun, wie gleich zu erweisen sein wird, die erste Darstellung der Königsgeschichte aus der Zeit Hiskias stammt, so wird man es wohl als bedeutsames Faktum zu verstehen haben, daß das geistige Interesse sich während der Zeit von der eigenen erlebten Vergangenheit so sehr abgewendet hat, daß erst nach zwei Jahrhunderten der Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der eigenen Geschichte gemacht worden ist. Das begreift sich nur, wenn man sich erinnert, daß mit der davidisch-salomonischen Zeit ein neues Thema angeschlagen worden in der geistigen Bewegung Altisraels, dessen mannigfaltige Gestaltungen uns in den Psalmen und Spruchdichtungen und prophetischen Literaturdenkmälern vorliegen. Eben durch sie ist dann der Gesichtspunkt gewonnen worden, der dann die erste Lage der Königsgeschichten beherrscht. Aus einzelnen Notizen, wie z. B. daß die Edomiter unter Joram von Juda († 842) sich unabhängig gemacht hätten »bis heute« (II, 8, 22), wird man über die Zeit der Abfassung nichts erschließen können, denn diese Unabhängigkeit ist durch den Sieg Amazjas († 770) (14, 7) nur vorübergehend unterbrochen (vgl. 16, 6). Wohl aber erkennt man in II. 6. 17, wo unzweifelhaft der letzte Bearbeiter des Königsbuchs redet (V. 7 ff. wie am Schluß des Kapitels, vgl. 18, 12) eine rückschauende, den Ereignissen erheblich fernstehende Betrachtungsweise, die sich mit der in c. 21—25 findenden in der Hauptsache berührt: ist in der früheren Darstellung es immer ein meist mit Namen genannter Prophet, dessen Gotteswort das zukünftige Geschick der Herrscher bestimmt, so ist es am Schluß generell der Ungehorsam gegen die Propheten und das Gesetz Moses, welcher als die Ursache des Unglücks angegeben wird. Jener erste leitende Gesichtspunkt durchzieht auch den Bericht über die Regierungszeit des

*) Auf den Unterschied des Sepher dibrei hajjamim von den dibrei hajjamim hat Wellhausen mit Recht hingewiesen.

Hiskia, wo die Person und das Wort des Jesaia unzweifelhaft den Mittelpunkt bildet. Nach dem Worte dieses Propheten 19, 21—28 muß Sanherib von Jerusalem abziehen: ganz kurz wird sein Ende erzählt, ohne daß auch nur angedeutet wurde, wann er ermordet sei, und endlich wird die Geschichte Hiskias geschlossen mit einem Drohworte des Propheten anläßlich der Gesandschaft des Merodach-Baladan in Jerusalem. Auffallender Weise wird aber auf dies Wort des Jesaia im Folgenden gar kein Bezug genommen: es sieht so aus, als sollte damit der Schluß einer ganzen Erzählungsreihe gemacht werden.

Nun schließt sich dieser Passus des Königsbuchs zusammen mit dem Teile, in welchem Elia und Elisa die führenden Persönlichkeiten sind. Denn auch dieses Stück, das von 1. Kön. 17—2. Kön. 11 reicht, hat als beherrschenden Mittelpunkt den Gedanken, daß das Auftreten des Elia und seines Nachfolgers Elisa den eigentlichen Wendepunkt in der Geschichte des Nordreiches bildet. Man mißversteht diesen Punkt völlig, wenn man von »Elia- und Elisageschichten« redet: sie stehen vielmehr in pragmatischem Zusammenhang mit dem Gesamtzweck. Denn das Gericht über das Haus Ahab, das dem Elia auf dem Horeb mitgeteilt wird, verknüpft die Ereignisse, die sich an die Namen Hasael, Jehu und Elisa schließen (19, 15 ff.) mit der Person des Elia. Daß dies ein Wendepunkt für das Nordreich sei, wird II, 10, 32 ausdrücklich markiert.

Ebenso wird nun die ausführliche Schilderung des Auftretens der Propheten zu Beginn der Reichsspaltung zu verstehen sein: I, 11—14. Auch hier tritt das prophetische Wort in Ahia, Semaja und dem Gottesmann von Bethel bedeutsam hervor. Mit der Ablehnung jenes Gotteswortes erscheint das Geschick des Nordreichs von vornherein als besiegelt. So bilden die Personen Ahias, Elias und Jesaias die drei Merkzeichen der Geschichte: nur deren Zeit ist ausführlicher dargestellt, von allen anderen nur das allernotdürftigste mitgeteilt. Bei den Königen von Juda, deren Regierungszeit durchweg zu Grunde gelegt wird, ist das Interesse vorwiegend von Mitteilungen, welche den Tempel und den Kultus betreffen, beherrscht, bei denen von Israel durch den Hinweis auf das Verharren in der durch Jerobeam begonnenen Abgötterei.

Nach alledem wird man nun sagen dürfen, hier liegt keine annalistische, aus Jahrbüchern geschöpfte Geschichte vor, sondern eine Bearbeitung der als bekannt vorausgesetzten israelitischen Geschichte, welche den ausgesprochenen Zweck hat, nachzuweisen, daß die Verwerfung des

prophetischen Gotteswortes in Israel die Ursache des Niedergangs des Nordreiches gewesen sei — ähnlich als wenn man eine Geschichte der romanischen Völker schriebe unter dem Gesichtspunkt, daß die Verwerfung des Evangeliums unsrer Reformation die Ursache ihres inneren und äußeren Ruins geworden sei. Solche Betrachtungsweise versteht sich wohl aus einer Zeit, wie die des Hiskia-Jesaia war. Die Geschichte des Nordreichs wird hier zu einer prophetischen Predigt für das noch bestehende Reich Juda!

Also auch hier wieder nicht ein abstrakt literarisches Interesse, sondern eine sehr reale praktische Tendenz, aus der sich der Rumpf des Königsbuchs erklärt!*)

Man hat den Schluß des Königsbuches, der von der Erhöhung des Jojachin zu Gunst und Ehren am Hofe des Evilmerodach handelt, immer befremdlich gefunden. Das düstere Gemälde der Geschichte der beiden Reiche schien mit einem freundlichen Sonnenblick schließen zu sollen. Die Erhöhung dieses letzten Davididen auf dem Throne erschien wie ein Unterpfand von Größerem. Es stimmt damit doch überein, daß die einzige Gelegenheit, bei der in den Schlußkapiteln 21—25 der Erzähler weiter ausholt, die Kultusreform des Josia bildet. Das Gesetz des Mose, das damals 622 gefunden ward, ist das Deuteronomium: daß es damals nicht erst geschrieben worden ist, ist gewiß (s. o.), so gewiß als daß Jesaia bereits gegen die Bamoth geeifert hat (2, 18 ff.), Hosea und Amos gegen die Trennung des Nordreichs von Juda aus religiösen Motiven gezeugt haben, ja der den Ereignissen sehr nahe stehende Bericht über Salomos Tempelbau (1. Kön. 6 f.) den Tempel bereits als die universelle Stätte der legitimen Gottesverehrung zur Voraussetzung hat. Das alles muß man mit einem Federstrich beseitigen, wenn man an der Fiktion der Entstehung des Deuteronomiums zur Zeit des Josia festhalten will. Wenn nun doch die Auffindung dieses längst vorhandenen Buches so sehr her-

*) Ich beabsichtige auch hier nicht, die einzelnen Schwierigkeiten, welche die Kritik in diesem großen Buch gefunden hat, einzeln aufzuzählen und zu besprechen: so die Behauptungen betr. die „Einlegung" der Geschichte von dem Gottesmann in Bethel I. c. 13, die angebliche Sagenhaftigkeit der Elia- und Elisageschichten, die „doppelten" Relationen u. s. w. Überzeugen werden sie Niemanden anders, als den, der die Annahme solcher musivisch komponierten Geschichtsbücher von vorn herein für glaublich hält. Die Kritik hat sich die Notwendigkeit der Operation durch solchen pathologischen Ausgangspunkt von vornherein leicht gemacht. Aber muß man nicht hier den Kanon festhalten: praesumitur quisque sanus, donec evincitur aegrotus? Die Kritik ist wie der ungerechte Richter, der die beiden Sätze umkehrt.

vorgehoben wird c. 22, so liegt darin doch ein Hinweis auf die Bedeutung dieses Buches für das Volk. Wir erinnern uns, daß es von dem spezifisch-ritualen Kultus absieht, dagegen die moralisch-soziale Seite der Gesetzgebung sehr dringend hervorhebt. Hat der Verfasser der Schlußkapitel, wie nicht zu bezweifeln, im Exil zu Babel gelebt, so begreift sich, was er damit hat seinem Geschlecht sagen wollen: die Summe der ganzen Geschichte Altisraels ist und bleibt sein »Gesetz» — das ist das Unvergängliche an ihm, ebenso wie sein Vordermann, der Verfasser des Rumpfes des jetzigen Königsbuchs, das lebendige prophetische Wort in Israel als das bleibend Bedeutsame hervorheben wollte. Dann begreift man aber auch, wie er dazu gekommen ist, diesen »gesetzlichen« Standpunkt in der ganzen vorhandenen Geschichtsdarstellung Altisraels durchzuführen. Denn dieser Verfasser der Schlußkapitel ist es doch wohl, dessen Hand man von dem Buche Josua an an so manchen Klammern und Fugen bemerkt, die eigentlich kein neues Moment zu dem Gesamtbericht hinzubringen, sondern nur einzelne Thatsachen schärfer betonen oder beurteilen. Statt in gehässiger Weise ihm das zum Vorwurfe zu machen, sollte man vor allem die historische Bedeutung solcher Redaktion sich nahe zu bringen versuchen. Man hat von Thukydides Geschichte des peloponnesischen Krieges geurteilt, sie sei die ideale Frucht des dargestellten Zeitraums, wodurch dasselbe fortdauere. In noch höherem Sinn kann man sagen, daß die durch jenen Schriftsteller zusammengefaßte Schriftenreihe das Mittel gewesen ist, dem Volke zunächst seine eigene Vergangenheit zur Gegenwart zu machen. Dadurch ist er der Mitbegründer Neuisraels geworden.

---

§ 2. Das Gesetz und die Geschichte in Altisrael.

Am Ende des langen und oft unsicheren Weges versuche ich noch einmal die Hauptmomente der inneren geistigen Entwickelung Altisraels herauszuheben. Die Konstituierung des israelitischen Volkes durch Mose beruhte darauf, daß der Einzelne als solcher in seinem Gesamtbestande unter den Willen des richtenden Gottes gestellt, daß der Einzelne in seinem Gewissen verantwortlich gemacht wurde für das gesamte Volk und seine Rechts- und Barmherzigkeitsordnungen. Dazu trieb Mose sowohl die Offenbarung seines Gottes als die Not seines Volkes. Durch diese Hereinziehung der durch das Gewissen an Gott gebundenen Persönlichkeit in das Leben des Volkes unterscheidet sich das Volk von allen

anderen Völkern und Stämmen. Der Gesetzgeber hat aber sein Volk erkennen lassen, daß es in dieser Besonderheit der Erbe einer lange vor seiner Gegenwart liegenden heiligen Geschichte sei, in welcher dem auf Gott durch den Glauben gestellten Einzelnen bereits dieselbe Verantwortung zugewiesen war. Diesen Sinn hat die Anknüpfung des Gesetzes an die Patriarchen- und die Urgeschichte, die in der ältesten Überlieferungsgeschichte bereits vollzogen ist.

Man kann nicht sagen, daß darin etwas enthalten sei, was der historische Moment, der durch das Weilen eines von seinen Lebensgrundlagen losgerissenen Volkes in der Wüste bezeichnet wird, nicht zu tragen im Stande wäre. Aber allerdings liegt darin etwas, das über sich hinauswies. Schon in dem Erlebnis des Abfalls am Sinai zeigte sich die Notwendigkeit, die nationalen Ordnungen schärfer anzuziehen, die dann durch die Errichtung eines Priesterstands die Garantie einer größeren Dauerbarkeit empfingen. Demselben Zweck diente die religiöse Organisation, deren Grundlinien ja darauf ausgingen, den Einzelnen in seinem Vollbestande an das nationale Gesamtleben zu fesseln.

Dieser gottgewirkte Ursprung des Volkes mit seinen religiös-nationalen Idealen, seinen durch die Wankelmütigkeit des Volkes bewirkten Wechselfällen, seinen durch das warnende Wort des prophetischen Gesetzgebers noch am Schluß der Wanderung festgelegten Zielen ist es, der in den brausenden Strom der Geschichte eintrat, als es durch die Besitzergreifung Kanaans mit einer älteren Kultur und tiefer religiöser Abirrung in Verbindung trat. Die Offenbarung mußte zur Erfahrung werden, wenn anders das Wort seines Gottes ihm zum Leben d. i. zum Eigenbesitz werden sollte. In dieser Entwickelung setzt das nationale Moment zuerst ein. Geistgetriebene Männer lösen es von der äußeren wie inneren Verflechtung mit dem kananäischen Wesen. Und nicht blos das: in der Fixierung seiner Erlebnisse durch die mündliche und schriftliche Überlieferung findet es sich immer wieder auf die religiöse Natur seines Volkstums hingewiesen; man verfolgt in dem siegreichen Vordringen Gideons das Erstarken des politischen Faktors neben dem religiösen, bis durch David und Salomo das Volk zur Erkenntnis seines nationalen und religiösen Berufs geführt wird — an der Hand seiner »Geschichte«, dies Wort in dem doppelten Sinn, der die res gestae und historia umfaßt, genommen. An der Hand dieser Geschichte tritt ihm nun auch das durch die nationale und kirchliche Rücksicht vertiefte Bild der Ursprungsgeschichte entgegen.

Der Faktor des Gesamtlebens war somit nach seiner doppelseitigen Art Element der Erfahrung und damit des nationalen Bewußtseins geworden und die seit Salomos Tode zwiespältig gewordene Art desselben hat zuletzt für die »Geschichte« nur dazu dienen müssen, die treibenden Mächte des Volkes, das lebendige Gotteswort der Propheten und des Gesetzes als solche hervortreten zu lassen.

Dies national-religiöse Gesamtleben bildete aber nur Einen Faktor in der Eigenart des Volkes. Wie derselbe zur Aussprache gekommen ist, erhebt sich bereits in dem Vollender der nationalen Einheit, in David, das individuelle persönliche Moment, welches durch Mose ursprünglich mit dem nationalen zusammengeschlossen war. Und die Entwicklung dieses individuellen Faktors erwies sich alsbald als der eigentliche Träger des diesem Volke überwiesenen göttlichen Berufs. In Davids Liedern strömt diese Überzeugung aus, daß es bei dem nationalen Geschick wie bei der kirchlichen Form doch zuletzt auf die persönliche Gemeinschaft des Einzelnen mit dem lebendigen Gotte abgesehen sei, in den durch Salomo gesammelten Sprüchen des Volkes wird dieses individuelle Verhältnis zu Gott als die letzte Wurzel des positiven Verhaltens der Rechtschaffenheit und Barmherzigkeit blosgelegt, und die Propheten bezeichnen in scharfer Rüge des welttrunkenen Sinnes der Masse des Volkes die individuelle Frömmigkeit des Herzens als die Grundlage einer neuen Ordnung auch des religiösen und nationalen Gesamtlebens des Volkes und des von ihm beherrschten oder beeinflußten Völkertums, welche als das vertiefte Gegenbild der alten Volksordnung zu stehen kommen werde.

So ist das Gesetz wirklich der Stachel der inneren Entwicklung des Volkes gewesen, indem seine idealen Motive sich zuerst in dem Gesamtleben des Volkes und sodann in dem innersten individuellen Leben desselben weiter hervorarbeiteten.

Aber wenn nun der Anfang mit dem Ende verglichen wurde, ließ sich dann noch beides, die alten Ordnungen des Mose und das neue Zukunftsbild der Prophetie, zusammen festhalten? Man hätte denken sollen, daß, wenn es nach dem Exil zu einer Neuordnung des Volkslebens kommen sollte, dieselbe nur entweder auf der einen oder auf der anderen Basis vollzogen werden konnte. Die Eigentümlichkeit Neuisraels beruht aber gerade darauf, daß dies — scheinbar — Naheliegende nicht eintrat. Das Leben Neuisraels wird durch das Streben beherscht, beide, Gesetz und Prophetie, gleichermaßen gelten zu lassen. Das war aber dann nur dadurch möglich, daß die lebendige Persönlichkeit der

Träger des geistigen Lebens, sich zurückzog; so bekommt die Religiosität dann in Neuisrael einen literarisch-historischen Zug. Des heimgekehrten Volkes Religion beginnt eine Religion des Buchs zu werden: der Canon beginnt sich zu bilden. Das führte dann schließlich dahin, dem Gesetz, dem alten mosaischen, die Gegenwart zuzuweisen, der Weissagung die von der Gegenwart schärfer als zuvor geschiedene Zukunft (Apokalyptik). Aber grade in dem Nebeneinander von Gesetz und Prophetie war doch eine, man möchte sagen, dialektische Triebkraft gegeben, welche auch nach dem Exil zu mannigfaltigen Äußerungen hohen geistigen Lebens geführt hat, bis endlich der Zeitpunkt eintrat, wo das Gesetz im Leben und in den Gedanken des Volkes als der bloße Mantel des göttlichen Lebens erschien, und aus ihm der ewige göttliche Kern der Weissagung als das Leben voller Gnade und Wahrheit sich herausschälte in dem, der des Gesetzes Ende und der Weissagung Erfüllung war.

VI.
Die Aufgabe Neuisraels.

§ 1. Die Unterwerfung des Volkes unter die Prophetie und das Gesetz.

Es ist mit dem Namen Neuisrael eine Entwicklungsphase des Volkes bezeichnet, die in gewissem Sinne bei allen Völkern sich findet; Nachtriebe früherer ursprünglicher Kräfte, Wiederholungen, die doch wieder ein neues Element zu dem alten hinzubringen. So hatten die verschiedenen Philosophenschulen in Hellas eine Zeit, wo sie nach langer Ruhe zu neuem Leben erstanden. In diesem Sinne kann man von Neuisrael als von dem Stadium des israelitischen Volkstums sprechen, wo man auf das alte, frühere Lebensideal und seine Dolmetscher wieder zurückgriff. Dennoch zeigte sich, daß der Geist der Offenbarung in diesem scheinbaren Zurückgreifen auf Vergangenes einen erheblichen Schritt vorwärts gethan hatte. Ja, man kann sogar sagen, eben diese Entwicklungsphase ist es gewesen, welche die schließliche Verwirklichung des zuvor Geweissagten unmittelbar vorzubereiten gedient hat.

Die »Kritik« hat bekanntlich sich darin gefallen, die Vorbereitung des Neuen Bundes ausschließlich auf die Rechnung dieser letzten Phase des israelitischen Volkes, des »Judentums«, zu setzen. In dem Maße, als sie in Altisrael eine urwüchsige, d. h. heidnische Entwicklung zu erkennen glaubte und alles spezifisch Religiöse ins nachexilische Zeitalter verwies, wurde das »Judentum« Neuisraels zu dem fruchtbaren Mutterboden des dann natürlich auch spezifisch jüdisch aufgefaßten Christentums.

Diese Auffassung ist die Konsequenz des vorhergenannten Irrtums in Bezug auf die Art Altisraels. Denn weder ist diese eine so rein volkstümliche Macht gewesen, als man glaubt, noch ist Neuisrael eine so rein religiöse, d. h. von aller Volkstümlichkeit gelöste Bildung gewesen, als man vorgiebt. Beide Verschiebungen der Wahrheit beruhen auf einer oberflächlichen Schätzung der überlieferten Quellen.

Allerdings gilt es auf diesem Felde fast noch mehr als auf dem früher durchmessenen, die genauen historischen Richtlinien inne zu halten.

Es ist sonst wohl Sitte gewesen, die Ideen des Neuen Testaments ohne Vermittelung in die Schriften des Alten Testaments hineinzulesen. Bei allem Rechte, das der Grundsatz: »das Alte Testament ist im Neuen erfüllt«, beanspruchen kann, giebt es darin doch auch ein Übermaß, das die historischen Verhältnisse selbst verkürzt. Die »kritische« Geschichte nimmt ihren Standort von vornherein in der natürlichen Volksgeschichte, um auf Grund dieses Ausgangspunktes die religiöse Entwicklung Neuisraels als eine in der Hauptsache unerklärliche, ja unpopulare, zu begreifen.

Wir lassen im Gegensatz zu beiden uns von dem Grundsatze leiten, es müsse eben in der volksgeschichtlichen Entwicklung der Träger der heilsgeschichtlichen, religiösen Offenbarung erkannt werden. Das bietet den Vorteil, daß auf diese Weise alle vorhandenen Quellen der Geschichte Israels unbefangen gewürdigt werden können, ohne daß sie kritisch verkürzt oder dogmatisch gereckt zu werden brauchen.

Das Exil bedeutet das Ende Altisraels. Daß das Volk am Euphrat nicht seinen Untergang gefunden hat, beruhte auf der Fortdauer der Prophetie. Die griechischen Philosophen, Historiker und Poeten haben nach dem Zerfall des politischen Gemeinwesens ihr Vaterland nicht vor dem völligen Verfall schützen können: Polybios wie Plutarch sind Römer geworden. Die Propheten Israels haben das Volk vor der Vernichtung bewahrt, indem sie es an seinen Ewigkeitsberuf erinnerten und glauben machten. Aber nun zeigt sich ein eigentümliches Phänomen. Jeremia sowohl als Ezechiel und der jüngere Jesaia haben ihre Stimme erhoben nicht für den Buchstaben des Gesetzes Moses, sondern für seinen Geist und Sinn. Und unter die prophetische Predigt, die allein noch nachblieb, hat sich das Volk im Exil gestellt. Aber diese innere Zusammenfassung des Volkes endete mit der Unterordnung unter den Buchstaben des Gesetzes Moses: die Priester wurden die Erben der Propheten. In dieser Thatsache kehrt das Problem des Alten Testaments noch einmal wieder.

Dieser Zusammenschluß der Frömmigkeit des Einzelnen mit den dogmatischen Normen des Volkes bildet wiederum den Inhalt eines längeren Prozesses, der sich in der Hauptsache noch an den vorhandenen Denkmälern verfolgen läßt. An der Spitze der lyrischen Produkte des Exils stehen die Klagelieder des Jeremias. Wellhausen hat sie eines der »interessantesten« Stücke des Alten Testaments genannt. Abgesehen von der offenbaren Gemütlosigkeit, die dem Ausdruck zum Grunde liegt, ist das Urteil richtig, in dem Sinne nämlich, daß sie in hervorragender

Weise die Ungeschichtlichkeit der kritischen Aufstellungen ins Licht zu setzen geeignet sind. Denn sie zeigen eine Verflechtung des politischen, kirchlichen und individuell religiösen Lebens, wie sie nach der Kritik erst nach dem Exil eingetreten ist. Sie sind in Wahrheit der Wiederhall des Gesetzes, der Propheten und der Psalmen. Was ihnen aber eine besondere Bedeutung sichert, ist der Umstand, daß wir hier eine Stimme aus dem Volke vor uns haben, sei nun Jeremia der Verfasser, oder ein anderer; in Wahrheit ist die Übereinstimmung mit den Weissagungen Jeremias stärker als die mit irgend einem anderen Buche des A. B.*) Jeremia spricht hier im Namen des Volkes. Wie gezückte Schwerter dringen alle Zeugnisse und Bekenntnisse der Frommen in die Seele des Volkes. Diese fünf Lieder gehören eng mit einander zusammen. Jedes Lied hebt mit Klage an und endet in Gebet: im ersten ist es der allgemeine Weheruf über das erduldete und durch die eigene Sünde verschuldete Leid, das Gott hat geschehen lassen: »Thu meinen Feinden wie mir.« Das zweite Lied rückt der grausigen Wahrheit noch näher: Gott selbst hat seine Stätte und sein Erbe verstört, die Thora der Priester und das Wort der Weissagung hat Gott verstummen lassen; die Seher offenbarten dem Volke die Schuld nicht, es zu retten: sollen barmherzige Weiber ihre Kindlein essen, Priester und Propheten im Tempel sterben? Im dritten Liede folgt das »Dennoch« des Glaubens: wiewohl Gott das Volk, in dessen Namen der Prophet redet, zum Zielblatt seiner Pfeile gemacht, dennoch hofft es auf Gottes sich allmorgendlich erneuernde Gnade; »wir wollen uns zum Herrn kehren, der gesprochen: sei furchtlos.« Die Schuld, heißt es dann im vierten Liede, ist die der Propheten und Priester, die frevelnd das Blut der Gerechten vergossen haben: aber schon blickt der Sänger auf die Zeit, wo es heißen wird: »Zions Strafe ist aus, Gott gedenkt der Schuld Edoms«. Und wieder hebt die schuldbewußte Klage an (c. 5): »auf uns liegt der Väter Schuld« (5, 7) und »weh, daß wir selbst gesündigt!« (5, 16) und schließt zusammenfassend mit der demütigen Bitte: »Bekehre uns zu Dir, daß wir zurückkehren, mach uns wie in der Vorzeit Tage, wenn Du nicht allzusehr zürnest«.

Es ist nicht wohlgethan, diese fünf ineinandergreifenden Glieder Einer Kette zu sprengen: die Bitte um Vergeltung der Feinde, um die

*) 5, 18 ist am wenigsten eine Diskrepanz mit Jeremia (vgl. 2, 5 ff., 2, 20. 14, 19 ff. u. a. und zu 5, 18 gehört 1, 5. 8. 14. 18 u. s. f.). Daß die Kinder nicht mehr büßen für die Sünden der Väter, gilt erst für die Endzeit: Jer. 31, 29 f. Auffallend bleibt nur 2, 9c.

Barmherzigkeit Gottes, das Gelübde: »wir wollen umkehren«, und die Hoffnung: »Gott wird sich unser erbarmen und die Feinde (als deren Repräsentant Edom gilt) vernichten«, sind die vier Stufen, auf denen der Sänger zu der letzten Bitte emporklimmt: »Bekehre Du uns zu Dir, so werden wir uns bekehren«; der cyklische Gang dieser Liederreihe erinnert an die Wenden der prophetischen Aussprüche, während die Sprache selbst die der Psalmenpoesie ist — eine Verbindung des lyrischen und prophetischen Charakters, die so nur noch bei Jeremia sich findet. Die Bedeutsamkeit dieses Zeugnisses erkennt man, wenn man sich der Widerreden erinnert, die Jeremia noch bei dem Wegzug der Übergebliebenen nach Ägypten hören mußte (44, 17 ff.): »wir wollen der Himmelskönigin räuchern und ihr Trankopfer spenden«. Von solcher Auflehnung wider das prophetische Wort hören wir nun nichts mehr: das Volk ist mürbe geworden durch den in ihm sich bezeugenden Gottesgeist, und stellt sich nun bedingungslos unter das prophetische Wort. Dem geben nun gerade die aus dem Exil und der unmittelbar darauf folgenden Zeit stammenden Lieder Zeugnis.

Wenn die heilige Schrift das Lagerbuch der Menschheit zu heißen verdient, so haben die Psalmen jedenfalls ein Recht auf den Namen: das Lagerbuch des Alten Testaments. Viel zu sehr hat man sich durch die Kritik unsrer Tage diese unvergleichliche Quellensammlung verschütten lassen. Ist es nun gewiß, daß in Ps. 72 ein erster Abschnitt einer Liedsammlung vorliegt, dann ergiebt sich daraus, daß Ps. 89 auch das Ende einer nachträglichen Sammlung markiert, deren Schluß dann in das Exil, wahrscheinlich kurz vor das Ende desselben, fällt. In dieser Sammlung sind die Lieder aus der letzten Zeit des Reiches Juda aufgenommen; in den Psalmen 74. 79. 80 aber tönt bereits das Wehe über die zerstörte Stadt, während der Schluß Ps. 89 entsprechend dem Schluß der Königsgeschichten dem Ausblick auf eine trostreiche Zukunft Raum läßt. Dann aber begegnet ein solcher Abschluß erst wieder in Ps. 119, der mit Ps. 1 den ersten wirklichen Zusammenschluß der Psalmen zum Psalter darstellt. Daß bei der Endredaktion bei Ps. 106 ein Einschnitt gemacht ist, scheint der Gleichheit der Zahlen des vorletzten Nachtrags (73—89 = 17, ebenso viele von 90—106) zuliebe geschehen zu sein, um die ursprünglich gar nicht indizierte Fünfteilung herauszubekommen. Liegt nun in dem durch seine gleichartige Form zusammengehaltenen Liedercorpus: 120—134 eine Sammlung aus der Wende des Exils und der beginnenden Neuordnung des Volkes vor, so wird man

in der Sammlung Ps. 90—118 bezw. 119 ein Denkmal aus der ersten Zeit Neuisraels erkennen dürfen.*)

Dagegen wird man nicht die Überschrift von 90. 101. 103. 108—110 geltend machen können. Denn so gewiß wir Ps. 46 in der Fassung des Lutherliedes als Urkunde des Glaubens der Reformation verwerten dürfen, so gewiß ist es, daß in einer Zeit, wo es sich um einen neuen Anfang nach schwerer Zeit handelte, die Glaubensworte der Vergangenheit neues Leben gewannen: so besteht denn kein Hindernis, die Überschriften jener Psalmen — die andern sind ja »verwaiste«, d. h. überschriftslos — als auf guter historischer Kunde beruhend, anzusehen, und sie doch als Denkmale der Zeit von 538—444 zu behandeln. Man muß sich nur der Reihe versichern, in der diese Psalmen stehen.

Aus der Nacht des Leids, des Todes und der Sünde hatte sich die gottgebundene Persönlichkeit in David erhoben und sich mit dem Gott der Gnade und Treue zusammengeschlossen. In den Zionspsalmen des zweiten Buches durchdringt sie sich mit den Geschicken des Volkes, tröstet sich der lebendigen, durch Gottes Wort verbürgten Gottesnähe, löst sich von seinen Verächtern und stellt sich unter die Vergangenheit wie unter die Zukunft des Volkes, weil sie den Gott der Gnade als den Gott der Macht erfährt, dem nicht blos das eigene Volk, sondern auch das Völkertum unterstellt ist. Mit der Chokmah stellt das Lied Israels sich unter das Walten des unendlichen und gerechten Gottes, der auch dem Augenschein zum Trotz seine ewigen Normen festzuhalten weiß. Dann aber wendet der Fromme auch alle Rügeworte der Propheten, als die gedrohte Strafe das Volk ereilt hat, auf sich an, verbirgt sich in der Heimlichkeit der inneren Welt des Herzens und richtet sich auf an den Verheißungen des Volkes.

Das Besondere der drei nach der Zerstörung Jerusalems durch den König Babels gesungenen Lieder 74. 79. 80 ist ein sehr starkes Gemeindegefühl. Da ist nichts von einer Strafrede zu merken, die Sänger stellen sich unter die gemeinsame Sünde und Not (79, 8) des Volkes und flehen um die Gnade Gottes. Es klingt fast befremdlich, daß 74, 13 nicht blos an die Heilsthaten Gottes, sondern auch an sein

*) Es ist immerhin auffallend, daß die Heimkehrlieder mit den drei Schlußpsalmen 135—137 nicht in die Reihe 90 ff. eingefügt sind, wenn man nicht annehmen will, daß sie als abgeschlossene Sammlung aus dem Exil mitgebracht sind und zwar von den letzten Exulanten. Ps. 90 ff. erinnern zu sehr an die Zeit Haggais und Sacharjas, als daß man nicht versuchen müßte, sie aus dem ersten Jahrhundert nach dem Exil zu verstehen.

Schöpfungswerk erinnert wird. Wie mächtig ist gerade diese Verbindung bei Jesaia II zum Ausdruck gekommen! Sie ist ein Ausdruck dafür, daß das Volk nun ganz in die prophetische Betrachtung seiner Geschichte eingedrungen ist. Darum wußte es sich auch in der Verbannung so erhaben über alles Völkertum. Auch die Klage, daß kein Wunderwerk Gottes mehr zu erfahren sei und kein Prophet sich hören lasse (74, 9), versteht sich wohl bei einem zurückgebliebenen Judäer, dessen Ohr weder Jeremias noch Ezechiels Stimme erreichte. Das lebendige Gotteswort, ist wie die persönliche Nähe Gottes (80, 4) als der eigenliche Grund ihres nationalen Bestands nun deutlich geworden. Um so mehr finden sie sich nun auf die Innerlichkeit des Lebens in Herz und Haus geworfen. Denn das ist der beherrschende Grundton der Lieder 120—134.

Ewald hat gewiß richtig gesehen, wenn er manche der Lieder, die in dieser kleinen Sammlung vereinigt sind, dieser Zeit des Exils zuweist, welche eine Zeit der Sammlung und des Insichgehens wurde. Denn gewiß ist, daß keines dieser Lieder außer den beiden Schlußliedern nötigt, in die Zeit nach dem Exil herabzugehen, daß ferner schir hammaʿaloth nach Esra 7, 9 am Besten von der Rückkehr aus dem Exil verstanden wird, und endlich, daß die David zugeschriebenen 5 Lieder, so vor allem das herrliche: »sei stille, mein Herz« Ps. 131 davidische Herzenstöne durchklingen lassen, doch in der Fassung der Exulantengemeine (Ps. 122. 124). So wird denn nun das Herz (133), das Haus (127), des Hauses Frieden (128), vor Gott gebracht, zugleich jedoch in der unmittelbaren Weise der davidischen Psalmen das Vertrauen zum Hüter Israels (121), dem Beschirmer seines Volkes (125), dem Vergeber der Sünde (130), zum Ausdruck gebracht. Führt aber das erste Lied der Sammlung (120) — Bitte um Bewahrung vor den Lügenlippen der fremden Völker — in die erste Zeit des Exils, so 124 und 126 in die Zeit, wo das Volk zum Aufbruch in die Heimat sich rüstete, und einzelne Lieder atmen schon die Freude über das neu entstehende Jerusalem (122. 133. 134). In dem aus dem vollen Affekt herausgesungenen 129. Psalm ringt sich wie im 137. die Bitte um Vergeltung an den Feinden des Volkes Gottes aus der noch frischen Erinnerung an die durchlebte Zeit des Grauens hervor, ebenso wie es sich nahelegt, solch eine lebhafte Erinnerung an die an den Zion geknüpften Verheißungen Davids, wie sie Ps. 132 sich findet, eben aus der Wendezeit von der Gefangenschaft zur Freiheit entsprungen sich zu denken. Das Exil hat dazu dienen müssen, das Volk auf seine idealen Lebensquellen zurück-

zuführen, und nicht dazu, ihm den Blick für seine Vergangenheit und Zukunft zu trüben. Daß wir hier vor einer innerlichen Systole der Volksseele stehen, beweist auch der Inhalt des in diesen Psalmen sich aussprechenden Gottesglaubens. Derselbe erfaßt den Schöpfer und Erlöser gleichermaßen. Damit ist aber jenem Glauben der universelle Charakter gesichert. Und so wenig ist das Exil als der Ursprungsort des (judaistisch gefaßten) Priestercodex zu begreifen, daß vielmehr eben hier die Schranken des Volkstums durchbrochen werden. Beweis dessen ist eben der zweite Jesaia. Erst mit dem Universalismus dieses Propheten zusammengehalten verstehen sich die Verwünschungen der Feinde Israels in Ps. 137 und 129. So entspricht der intensiven Steigerung der Religiosität des Volkes, die wir in der Kombination jener beiden Glaubenselemente erkennen müssen, eine äußere Ausweitung der Erkenntnis in Bezug auf den Weltberuf des Volkes.

Mit dem zurückkehrenden Volke atmet auch das Lied Israels auf (Ps. 90—119). Denn nur unter diesem Gesichtspunkt versteht man in dieser Psalmenreihe die Thatsache, daß einmal die Gedanken der Lieder um den Tempel kreisen, also die rein religiös-kultische Seite des Gottesglaubens hervorkehren, und doch das Bild Gottes in der universalsten Gestalt festhalten. Es ist die Zeit der Restauration, des Zurückgreifens auf die früheren Lieder unverkennbar: davidische, prophetische und Chokmahtöne spielen durcheinander und so versteht sich denn auch, daß eben ältere Lieder wie das Moseslied verwertet und umgedichtet sind. Eben dieser Charakter stellt dies nachexilische voresranische Liederbuch an die Seite der drei nachexilischen Propheten: Haggai, Sacharja und Maleachi. Wenn diese in der Erneuerung des Volkes ein Unterpfand der nicht hinfällig gewordenen Verheißungen erkennen lehrten, so entspricht dem der durchgehende Lobpreis Gottes, der die meisten dieser Psalmen und nicht blos die sgn. Hodu-Psalmen durchdringt. Sie sind noch um einen Ton tiefer gestimmt als die späteren Hallelujah-Lieder des letzten Anhangs, aber für beide ist doch wesentlich, daß ihre Sänger nicht mehr in der unmittelbaren Erfahrung der Großthaten Gottes stehen, sondern dieselben nur in ihrem Nachhall in der sinnenden Betrachtung wiedergeben (92. 98. 111). Der Unterschied von den früheren Aufforderungen zum Lobpreis Gottes ist in die Augen fallend: in all diesen nachexilischen Psalmen, soweit sie nicht eben Wiedergabe früherer Glaubenslieder sind, sind bei genauerer Aufmerksamkeit die Obertöne der Reflexion zu erkennen.

Gleich der erste in dieser Reihe, der 90., bietet dafür den Beleg. Es ist die Ewigkeit Gottes, welche die Nichtigkeit der Menschen ans Licht stellt, und die Heiligkeit seines über die Sünde ergehenden Zorns, welche als die Ursache dieser Nichtigkeit erkannt wird, beide aber sind die Folie für die Gnade des Höchsten, um welche der Sänger bittet, weil ohne sie das Thun der Menschen vergeblich ist: so hatte Mose den Herrn erfahren zu Beginn der Geschichte des Volks, an dem Ende desselben nimmt dieser Psalm sein Bekenntnis wieder auf, nachdem das Volk, in dessen Namen der Sänger redet (V. 17), in einer langen Reihe von Not und Trübsal jene Erfahrung bestätigt hatte, und nun zu dem neuen Werk ihrer Hände die Hülfe seines alten Felsens erflehte. Es liegt etwas Zeitloses, Absolutes über diesem Psalm, das die Überschrift genugsam rechtfertigt. So ist auch in dem 91. der Glaube an den Allhelfer und Schützer in seiner allgemeinen Gültigkeit zum Ausdruck gekommen, wie kaum vorher (vgl. Ps. 23) oder nachher. Dazu mag man den Regentenspiegel Davids nehmen (Ps. 101), in dem die Einfalt und Demut des Gottvertrauenden zum rührenden Ausdruck kommt. Doch kommt auch die mannigfaltige Erfahrung zu Worte im 107. Psalm, der die Gnadenführungen Gottes preist, wie er die Seinen auf ihr Gebet aus Wüsteneien, Gefängnis, Meeresstürmen rettete und die Ströme zur Wüste und die Wüste zum Stromland macht. Hatte früher der Sänger des 78. Psalms die Geschichte zum Zeugnis gegen Israels Untreue aufgerufen, so gilt die Geschichte jetzt als Beweismittel für Gottes Gnade und Treue trotz Israels Sünde (Ps. 98. 99. 103. 105. 106.). Aber nicht blos Israels Geschichte, sondern auch die ganze Natur muß dem Zeugnis geben: Ps. 104. Denn nicht um ein Lob Gottes aus den Werken der Schöpfung ist es dem Sänger desselben zu thun, sondern um den Nachweis, daß Gott allein der Lebengebende in der Natur ist, der durch seinen Geist das Erdeleben erneuet, als der allumfassende Schöpfer des Himmels und der Erde ist er der gnädige Gott Israels — darum sinken vor ihm die Götter der Heidenwelt zu nichtigen Schattenbildern, Götzen, zusammen (96. 115.) und erscheint er als der gerechte Richter d. i. König über alles Völkertum (93. 95. 96. 97. 98. 99.). Und ähnlich wie bei Sacharja (12, 1) heißt er Ps. 94 »der das Ohr gepflanzet hat und die Völker richtet.« Dem allgemeinen Zuge in diesen Psalmen entspricht es, daß der Gegensatz der Gottvertrauenden und Gottlosen mit dem Gegensatz Israels und der Völkerwelt zusammenfällt: Ps. 94, und daß der einzelne sein Geschick mit dem seines Volkes verflicht: Ps. 102

— so lange hat also es gedauert, bis das eintraf, was die Kritik an den Anfang der Psalmendichtung gesetzt hat. Das Volk mußte durch die Elendsschule als ganzes gegangen und durch den schweren Meißel des Prophetenwortes bearbeitet sein, ehe es als die Gemeinde der Armen und Dulder den Weheruf und das Danklied der einzelnen Frommen als sein Bekenntnis ihm in den Mund legen und von ihm aufnehmen konnte. Eine Folge davon wird es sein, daß nun der Einzelne auch seine Erfahrung als die der Frommen ohne Unterschied aussprechen konnte — wie 91. 92. 111 ff. — worin man wohl auch ein Zeichen einer durch Reflexion hindurchgegangenen religiösen Empfindung wird erkennen dürfen. Daß das dann aber nicht etwa mit einer Abschwächung der ursprünglichen Triebkraft gleichbedeutend ist, zeigt sich an den beiden herrlichen Psalmen 116 und 118. Dem Retter aus Todesnot gilt der erste. Er spricht das Grundgesetz aller Glaubenserfahrung aus: he'emanti ki 'adabber: »Ich glaube, darum rede ich« (V. 10, so 2. Cor. 4, 13 dem Sinn nach richtig, nach LXX). Das Lösewort alles Leides enthält der andere: »Gott züchtigte mich, aber gab mich dem Tode nicht: der verworfene Stein ward zum Eckteine.«

Man sieht wohl, wie diese Lieder gewissermaßen die Quintessenz aller früheren Psalmen bieten. Aber so universell auch ihr Inhalt ist, Ein Zug hebt sie doch von allen anderen ab — die Stellung des Tempels. Im Tempel Gottes grünt der Fromme, wie die Palme noch im Alter (92). Gottes Königtum über Himmel und Erde schließt seine besondere Gegenwart im Tempel nicht aus, sondern ein (93), im Tempel findet sich das Volk als Gottes Volk (100). Im Tempel will der Fromme seine Gelübde bezahlen (116). Dem entspricht es denn auch weiter, daß das Gesetz, die Zeugnisse Gottes, als der Quell der Weisheit und Belehrung gelten (93. 94. 111. 119). Aber die Beschränkung auf diese religiöse Seite der volklichen Entwicklung ist es gewesen, welche den Glauben dieser heiligen Sänger hat die allgemeinsten und tiefsten Accente im Ausdruck dieses Glaubens finden lassen — was wiederum an die durch den Propheten nach dem Exil umschriebene Aufgabe Neuisraels erinnert. Allerdings, wenn dann der Sänger des 119. Psalms, seine Bitte um Gnade nach Freundes Recht auf den Lobpreis des Gesetzes, das uns den Weg weist, tröstet, belehrt, ewig, lieblich und hell ist, gründet, dann erhellt wohl zugleich, daß die fromme, gottergriffene Persönlichkeit, so sehr sie in dem Gesetze lebt, doch auch schon außerhalb desselben steht: denn dieses »Gesetz« umschließt bereits die Verheißungen

der Propheten in sich. Und in dieser Erkenntnis liegt das Mittel- und Bindeglied für die scheinbar einander widersprechenden und doch faktisch bei einander sich findenden Züge des Particularismus und Universalismus, die wir eben verfolgten. Eben diese Erkenntnis enthält auch den Schlüssel für den weiteren Verlauf der Entwicklung Neuisraels.*)

§ 2. Die Prophetie und das Gesetz.

In den zuletzt betrachteten Liedern Neuisraels erkennt man, wie das Gesetz immer stärker sich geltend macht; aber daneben werden die allgemeinsten Motive berührt: der Erlöser Israels ist der Weltschöpfer. Wie ließe sich nun das erklären, wenn jetzt erst der Zug zum Gesetze dem Volke eingeimpft sein sollte! Es hat überdies noch niemand erklärt, inwiefern die gesetzlichen Ordnungen selbst aus der prophetischen Predigt abgeleitet werden konnten. Das allein Naturgemäße ist, daß beide, Gesetz und Prophetie, als die beherrschenden Mächte Altisraels nunmehr in Neuisrael zusammengeflochten sind. So wird das Gesetz zur durchscheinenden Hülle der universellen prophetischen Gedanken, die ihrerseits wieder in einer Weise an das Gesetz geknüpft werden, wie dies in Altisrael nicht der Fall war. Dasselbe Verhältnis zu Altisrael kehrt nun in der Prophetie Neuisraels wieder. Jeremia, Ezechiel und der zweite Jesaia haben gesetzliche Elemente in sich aufgenommen, mehr als das bei ihren Vorgängern der Fall war. Aber sie klingen nur eben mit an, haben für ihre Gesamtanschauung keine konstitutive Bedeutung. Bei den Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi wird das anders. Es vollzieht sich bei ihnen eine größere Annäherung an das Gesetz — aber das Gesetz ist

*) Die oben gegebene Analyse der nachexilischen Psalmen will vor Allem der Auffassung entgegentreten, wie sie in seiner Weise Kautzsch formuliert hat (Abriß S. 209) „durch den Psalter werden wir belehrt, daß neben der gesetzlichen Richtung eine andere nicht minder mächtige herging und selbst im Tempelkult zur Bedeutung gelangte, die wir nur als Fortsetzung und würdige Darstellung der prophetischen Gedankenwelt bezeichnen können“. Andere quälen sich mit den Kategorien Individualismus und Nomismus, kommen jedoch auch nicht über diese Formulierung hinaus. An der Unfähigkeit, das Zusammen der beiden Strömungen zu verstehen, hat man einen treffenden Maßstab für die generelle Unmöglichkeit, von der kritischen Basis aus die gesamte Entwicklung Israels zu verstehen. Das Problem der israelitischen Geschichte kehrt eben an jedem Wendepunkt wieder. Etwas ähnliches begegnet in den Versuchen, bei Luther ein freies und ein gebundenes Stadium zu unterscheiden, während die wahre geschichtliche Auffassung seine Freiheit als die Frucht seiner Gebundenheit an das Wort Gottes erkennt.

ihnen in seinem Gesamtbestande Ausdruck der persönlichen Gewissensverpflichtung, auch in seinen ritualen Bestandteilen. Daneben findet sich aber auch bei ihnen der Vollinhalt der alten prophetischen Heilsgedanken. Es wäre nicht möglich gewesen, beides zusammen neben einander festzuhalten, wenn nicht die Gegenwart schärfer mit der Zukunft auseinandergetreten wäre: das Symptom dafür bildet die Apokalyptik. Sie ist in dem Buche Daniel das Gefäß gewesen, in welchem die ewigen Heilsgedanken der Erfüllungszeit nahe gebracht wurden.

Hält man nun dies im Auge, dann wird man auch die historische Stellung der nachexilischen Propheten gerechter beurteilen. Sie bilden die Klammern zwischen Alt- und Neuisrael. Die drei Wenden der Verheißung Haggais haben ihren Einheitspunkt in dem Hinweis auf Gottes ungebrochenen Gnadenbund: er wird, wenn der Tempelbau in Angriff genommen wird, selbst bei ihnen sein (1, 2—15), mit seinem Worte und Geiste sich zu ihnen bekennen und den neuen Tempel zu einer Stätte des Friedens für alle Völker werden lassen (2, 1—10), und endlich, wenn sie sich erinnern, daß die Opfer nicht an und für sich, sondern nur durch die bußfertige Gesinnung der Opfernden Bedeutung haben, mit seinem Segen unter ihnen weilen und im Gegensatz zu dem dem Untergang geweihten Völkertum Serubabel als Siegelring an seiner Hand halten, d. h. zum Träger und Vollstrecker seines Willens machen (2, 10—23). Serubabel ist hier sicher nicht als dieses einzelne Individuum in Betracht genommen, sondern als der Anfang einer neuen Reihe aus den Davididen: daher seine Bezeichnung als Siegelring — ein befremdlicher Ausdruck, wenn er dadurch als der König-Messias hervorgehoben werden sollte. Es soll nur darauf hingewiesen sein, daß die Verheißung der Vorzeit, die an Davids Haus geknüpft war, festbestehen bleibe. So ringt sich in dieser ersten nachexilischen Weissagung des Js. 520 als fester Punkt aller Verheißung die Gewißheit durch, daß Gottes Wort und Geist das erste Unterpfand der Gemeinschaft mit ihm sei: das religiöse Moment stößt das politische ab, was gewiß als Wirkung von Jesaia II anzusehen ist, und andererseits tritt die — geringe — Gegenwart der Zukunft gegenüber in das Verhältnis des Unterpfandes zu dem Einzulösenden, — ein Schnitt zwischen den Zeiten, der für die Folgezeit von unermeßlicher Bedeutung wird. Das war ja die Bedeutung des Exils gewesen, daß das Elend des Volkes als die gottgewirkte Strafe für seine Unbußfertigkeit erkannt war (Jes. 40, 1 ff.); nun kommt der Vollzug der Verheißung an die Reihe. Im Vergleich

zu dem zweiten Jesaia, bei dem die nächste und die ferne Zukunft noch zusammen fiel, ist es als ein Gewinn zu bezeichnen, daß die Gegenwart und die Zukunft auseinander tritt und die eine als Gewähr der anderen festgehalten wird.

Diese Erwägung bildet die Voraussetzung für das Verständnis Sacharjas.

Dieser Prophet bildet ebenso wie Jesaia II den sicheren Prüfstein für die Erkenntnis der ganzen alttestamentlichen Weissagung. Es ist noch das Wenigste, daß dieselbe Kritik, welche früher den zweiten Teil ganz oder teilweise ins 8. Jahrhundert verlegte, ihn jetzt vier Jahrhunderte später ansetzt. Viel bedeutsamer ist, daß im einen wie im anderen Fall der Inhalt beider Teile so wenig zu seinem Rechte kommt. Über die eigene unmittelbare Gegenwart orientieren cc. 1—8, über die davon sich abhebende Zukunft des Volkes cc. 9—14, der Anfang der sogen. »Apokalypsen«, d. i. jener Schriften, in welchen die Zukunft für sich als abgerundetes Vollbild zur Darstellung kommt. Ehe man in ihnen die Produkte einer armen, den realen Verhältnissen abgewendeten Phantasie erkennt, wird man gut thun, ihrer geschichtlichen Stellung sich zu vergewissern: diese »Apokalypsen« haben dem Volk in seiner trübsten Zeit seine ewige Bestimmung bewahrt, sie haben gerade dadurch dazu dienen sollen, diesen seinen ewigen Beruf auch der Völkerwelt gegenüber bestimmt aufrecht zu halten, derselben Völkerwelt gegenüber, die dem Augenschein nach seiner völlig Meister geworden war.

Aber das ist noch nicht alles. Man hat es als eine neue Erkenntnis unserer Tage hinstellen wollen, daß eben die gesetzliche Partei, die der Pharisäer, es gewesen sei, in welcher in wundersamer Verschlingung mit den partikularistischen Tendenzen des Judentums das Bewußtsein des ökumenischen Berufs des Volkes Israel lebendig blieb. Diese Erkenntnis, soweit sie richtig ist, hat erst ihren gewissen Grund, wenn man einsieht, wie eben die Festlegung der endgeschichtlichen Hoffnung es gewesen ist, welche die hermetische Abschließung des Volkes Israel durch Esra hervorrief. Man versteht die durch diesen Schriftgelehrten bezeichnete Wendung in der inneren Geschichte des Volkes solange nicht, als man die Stellung der Weissagungen des Sacharja in dem Zusammenhange der israelitischen Volksgeschichte sich nicht deutlich gemacht hat. Das durch das Exil hindurchgegangene Volk muß erst lernen, sich ganz in sich zu verschließen, wenn es sich für seine schließliche hohe Aufgabe bewahren will.

Der Schatz der Zukunft ward in irdenen Gefäßen getragen. Ist dies die wahre Stellung der »Apokalypsen«, erkennt man sie und den Abschluß der Thora durch Esra als Coordinaten einer Parabel, dann wird man die Zeit nach dem Exil wohl als die Zeit einer Verengerung des geistigen Volkslebens begreifen, ohne daß man deshalb von einem totalen Bruch der Geschichte Israels reden dürfte. Das Ideal des Volkes — wenn man so seine messianische Hoffnung bezeichnen darf — zieht sich aus der Gestalt des Volkslebens selbst heraus, mit dem es ursprünglich aufs Engste verbunden, ja aus dem es herausgeboren war: Gesetz und Weissagung scheiden sich, aber für die tiefer gehende Betrachtung bleiben beide Formen zuletzt nur zwei Seiten einer und derselben Sache.

Bei Sacharja sehen wir diese Doppelheit werden; denn nur wenn man den ersten Teil als Orientierung über die unmittelbare Gegenwart des Volkes versteht, gewinnt der eigenartige Charakter von c. 9—14 sein rechtes Licht. Bezeichnend ist es, daß die Rüge hier in historischem Gewande auftritt: 1, 1—6. Sacharja bezieht sich auf die Bußpredigt der früheren Propheten; deren Nichtbefolgung hat das Volk ins Verderben gebracht. Und nun erhebt sich die tröstende Weissagung, indem ein Moment des zu erwartenden Heils für die zurückgekehrte Gemeinde sich aus dem anderen entfaltet: aber die innere Herstellung des Volkes selbst ist es, um die es sich in den ersten acht Kapiteln handelt. Auf die Botschaft der vier Engel Gottes, welche die Erde durchstreift haben, um die Kunde zu bringen, daß alle Völker stille seien, bringt der Engel Jahwes die Nachricht, Jerusalem solle mit dem Tempel Gottes gebaut werden und seine Städte von Segen überfließen: 1, 7—17; während aber die Kraft der Weltmächte durch Gottes Hand gebrochen wird, wird Jerusalem eine offene Stadt werden, der Herr aber eine feurige Mauer um sie her: 2, 1—9. Die Heiden, ihre Dränger, sollen ihre Beute werden und sich an das ehedem von ihnen unterdrückte Volk, in dem der Herr wohnt, anschließen: 2, 10—17.

Damit ist die erste Wende der Weissagung erschöpft. Die zweite schildert die innere Bereitung des Volkes für dieses Einwohnen Gottes: 3, 1—5, 11. Die Reinigung des Hohepriesters Josua von seiner Sünde, hat den Sinn, daß die Vergebung der Sünde über dem Volke weilen soll. Die ihm zugesprochene Machtbefugnis erstreckt sich nicht blos über den Tempel, sondern Josuas Diener sind die Führer des Volkes — denn etwas anderes kann unter den mahlekim 3, 7 nicht wohl verstanden werden — und in Serubabel hat er den »Zemach«, den Sproß

des Hauses David zu erkennen, der den Schlußstein des Tempels, in den die sieben Augen Jahwes als Zeichen der schützenden Allgegenwart Gottes eingegraben sind (3, 9), einsetzen wird (4, 9), womit dann die Missethat des Landes weichen und Israel in den Zustand des Friedens zurückkehren wird (3, 1—10). Es versteht sich, daß hier Serubabels Mission für den zweiten Tempel an die Weissagung der früheren Propheten von dem Hersteller-Messias angeknüpft ist, also diese zeitgeschichtliche Aufgabe als ein Teil der ewigen, endlichen Bestimmung des Reiches Gottes zu stehen kommt; es ist aber auch gewiß, daß diese zeitgeschichtliche Mission nur als Hinweis, Unterpfand der zukünftigen Vollendung von dem Propheten selbst betrachtet wird (vgl. 3, 8). Der goldene Leuchter (4, 1—8), dessen Röhren wunderbar aus der fruchtenden Fülle zweier Ölbäume gespeist werden, erinnern dann an den Geist und das von den zwei Propheten, Haggai und Sacharja, gebrachte Wort Gottes, von denen alles Wirken Gottes in der Gemeinde — denn die wird ja durch den Leuchter bedeutet — ausgeht (4, 9—14), ganz wie ja auch Haggai den Geist und das Wort Gottes als die erste Erfordernis des gottwohlgefälligen Lebens Neuisraels bezeichnet hatte. Und im genauen Anschluß an diese Verheißung gottgewirkten Lebens schildert der Prophet in c. 5 in der fliegenden Buchrolle, wie der Fluch, d. i. das Verderben, in die Hütten der Frevler im ganzen Lande einkehrt, sie zu vernichten, und in dem in das Epha eingeschlossenen und nach Sinear gebrachten Weibe, wie die Ursache solches Unheils, die Gottlosigkeit, an die erste Ausgangsstätte des Abfalls der Völker von Gott zurückgebracht wird.

Unleugbar sind diese Bilder eben so viele Mahnworte an die Zeitgenossen des Propheten: sie enthalten keine Andeutung, daß die endliche Vollendung des Volkes damit als eingetreten geschildert werden solle.

Den letzten Zweifel über den zeitgeschichtlich bedingten Charakter dieser Nachtgesichte Sacharjas heben die Kapitel 6—8. Die bereits 2, 15 geweissagte Bekehrung der vielen Völker zu dem Herrn ist das Ziel auch dieser Kapitel, in welchen es sich vorzugsweise um das Verhältnis Israels zum Völkertum handelt: die 4 Streitwagen Gottes, die nach Norden und Süden und über die ganze Erde ziehen, treten als Vollzieher des göttlichen Zornes ausdrücklich nur bei den Völkern des Nordens auf — diesem zeitgeschichtlich begrenzten Gericht gegenüber (6, 1—8), ist die Krönung Josuas (6, 9—15) auch nur ein Zeichen der mit der Tempelvollendung zusammenfallenden Herrlichkeit Neuisraels,

die an die des führenden Hohenpriesters geknüpft ist, während Serubabel-Zemachs Aufgabe nur ist, den Tempelbau selbst zu vollenden — eine Stellung der ähnlich, die Ezechiel dem »Fürsten« in der Gemeinde seines Gesetzes angewiesen hatte. Es ist vergeblich, den klaren Text durch Einschiebung von Serubabel neben oder an Stelle von Josua unklar zu machen. Daß der Priester die Königskrone trägt, ist ja gerade bezeichnend für den Tag der kleinen Dinge, der nicht verachtet werden soll, darum ist dieser Tag die Weissagung auf den Tag des Herrn, wo Gott selbst König sein wird; in der Herabstimmung der irdischen Herrlichkeitshoffnungen, in der Annäherung des Ideals, das in Deuterojesaias lebt, an die früheren Herrlichkeitsbilder, die an das Haus Davids angeschlossen waren, liegt die eigentliche Bedeutung dieser Sacharja-Weissagungen. Wie sehr jener Prophet des Exils in Sacharja nachwirkt, offenbart sich ja auch c. 7, 1—8, 23: denn wenn dort das rechte Fasten in dem rechten Gericht und der Liebe gegen Witwen und Waisen, Arme und Kranke gefunden wird, so ist das nichts anderes als ein Wiederhall von Jes. 58; und wenn die Zuwendung Jahwes zu Jerusalem an die Wiederkehr von Wahrheit und Friedensrecht geknüpft wird, so ist das auch nichts anderes. Wirkliche Züge aus der Vollendungszeit finden sich in c. 7 und 8 sowenig als in c. 6: in dieser neuerbauten Stadt des Friedens und der Wahrheit wird Gott wiederum wohnen, da soll dann das Fasten aufhören und sich in Freude kehren, und viele Völker werden kommen, den Herrn in Jerusalem zu suchen und zehn Männer aus allen Zungen der Erde fassen einen jüdischen Mann bei seinem Rockzipfel und sagen: »laßt uns mit Euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit Euch ist.«

Daß dies kein Bild von dem Frieden des vollendeten Gottesreiches ist, leuchtet wohl ein. Es fehlen vor allem die Züge, welche die vollendete Harmonie der Natur- und Menschenwelt, die doch von Amos an ein besonderes Merkmal der Endzeit bilden, andeuten. Denn wenn es heißt von jener Zeit, die Früchte des Landes sollen wiederkehren (8, 12), so geht das nicht hinaus über die Verheißung Haggais, ja ist nur als eine Bestätigung derselben, die doch gewiß nichts von der *δόξα* der Vollendungszeit an sich trägt, zu begreifen.

Wie denn? Sollen wir uns diese Bilder der nächsten Zukunft, in deren Licht die unmittelbare Gegenwart mit ihren nächsten Aufgaben erkannt werden will, nur als Abflauung der Weissagung erklären dürfen? als wenn Neuisrael nicht mehr gewagt hätte, den Vollinhalt der früheren

prophetischen Zeugnisse auf sich zu beziehen? Das wäre in der That die Situation von Sacharja 1—8, wenn cc. 9—14 nicht ihnen zur Seite ständen. Aber dieser klare und nüchterne Prophet hat die doppelte Funktion gehabt, einmal dem Volk den wesentlichen Inhalt der früheren Weissagung nahe zu erhalten, was sich davon unmittelbar ins Leben übersetzen ließ, festzulegen und so den Ton, der in Jesaia II angeschlagen worden, weiter zu geben — der Inhalt der Hoffnung wird in das Gold des Glaubens an die lebendig wirksame Gnade Gottes umgeprägt — und sodann hat er die Herrlichkeitszeit, die dem Volke unverloren bleiben sollte, in dem Lichte der bisherigen Vergangenheit desselben verstehen gelehrt. Man erkennt wohl, wie beides zusammengehört: das Zukunftsbild wird den heißen Forderungen der Gegenwart angenähert und andererseits die noch ausstehende Endzeit in dem Licht der Vergangenheit spezieller dem Blick der Zeitgenossen nahe gebracht.

Das Verständnis dieser faktischen Situation ermöglicht nicht blos das der Schlußkapitel, sondern auch das Verständnis ihrer Mißverständnisse. Der Aufbau Jerusalems mit seinem Tempel muß zusammengehen mit einer inneren Erneuerung des Volkes durch den Geist und das Wort Gottes und durch Abthun der Gottlosigkeit, wenn anders das Gericht über die Völker ergehen und dieselben zu dem inmitten eines verherrlichten und befriedeten Volkes wohnenden Gotte dieses Volkes kommen sollen; in diesen Grundgedanken von cc. 1—8, in welchen deutlich das religiöse Moment der bisherigen geschichtlichen Entwicklung sich hindurchgearbeitet hat, war von den Krisen der Völkerwelt, welche diesem Ende vorhergehen müssen, nur andeutungsweise die Rede. Um diese handelt es sich nun eben in cc. 9—14. Und zwar wird in 9, 1—11, 3 diese Entwicklung der Zukunft an der Hand der früheren Propheticen, an welche Anklänge auf Schritt und Tritt begegnen, geschildert. Und zwar werden zunächst die Völker, welche das heilige Land umgeben, genannt, indem die Aufzählung von derech (-hajjam; denn in dem sinnlosen chadrach 9, 1 steckt gewiß nichts anderes als der Küstenstreifen, der Jes. 8,23 neben ʿeber hajjarden = Peraea und gelîl haggojim = Galilaea genannt wird) über Damask, Hamath, Tyrus, Sidon zu den vier Philisterstädten Askalon, Gaza, Ekron und Asdod geht, als die, über welche das Gericht ergeht, während Jahwe sich um sein Haus als Schutzwehr lagert und zu Zion der König-Dulder kommt, dessen Reich nach den Grenzen des Reiches David umschrieben wird. Daß es sich um das Ende handelt, erkennt man aber sofort aus der Benennung des Griechenvolkes, welches die älteste (Bileam-) Weis-

sagung bereits als die letzte Weltmacht, deren Geschick das Geschick der Völkerwelt besiegelt, bezeichnet hatte (9, 1—10, 1).

Daß es sich um die Wiederherstellung des Volkes Israel als der Heerde Jahwes, handelt, zeigt der zweite Teil dieses Exordiums: Juda und Ephraim werden zusammen genannt, die Volkseinheit zu versinnbilden, die doch andererseits als Heerde Jahwes an den eigentlichen Einheitspunkt ihrer Existenz erinnert wird. So erscheinen dann auch Assur und Ägypten, die beiden damals längst um ihre geschichtliche Bedeutung gebrachten Länder, als die Vertreter der Weltmacht, deren innerstes Wesen wiederum charakterisiert wird, wenn sie als die Macht der ungerechten Bedrücker gekennzeichnet werden: ein scharfes »in Tyrannos« ist es, mit dem der Prophet sein Wort schließt: der Jubelruf an den sieghaften Herrn des Himmels verbindet sich mit dem Paean der Freiheit — Gedanken von unermeßlicher Bedeutung in der Form bildlicher Rede, welche durch die Sprache der Weltgeschichte erst verdollmetscht worden sind.

Daß es sich hier um den prinzipiellen Gegensatz göttlicher Gnade und weltmächtiger Unterdrückung handelt, zeigt dann das zweite Rondo: 11, 4—17. Auch Israel wird in denselben hineingezogen: es wird noch einmal vor die Frage gestellt werden, ob es sich an Gottes Gnadenführung genügen lassen will, oder weltlicher Macht sich unterstellen will. Man sieht, wie Ezechiels Weissagung, daß noch einmal das Völkertum sich zum Kampf gegen die Gottesherrschaft rüsten wird, sich nun auseinanderlegt. Symbolisch wird diese an das Volk Israel selbst herantretende Krisis so dargestellt, daß der Prophet die Heerde Gottes mit dem Stabe »Huld« und »Eintracht«, weidet, d. h. Gottes Walten zeigt sich als Walten seiner Gnade darin, daß er den Völkern wehrt, sein Erbe zu zerstören und den Geist der Eintracht, den inneren Frieden zwischen Ephraim und Juda sichert. Die drei Hirten, die es bedrücken, tilgt Gott in einem Monat: es ist, als sollte in diesem dunklen Wort der Druck Ägyptens, Assurs und Babels, wie er noch einmal von dem Volke in einer kurzen Spanne Zeit erlebt wird, zum Ausdruck kommen; aber Israel dankt die Befreiung von diesen Weltmächten seinem Gotte damit, daß es ihn ablohnt, wie man einen Tagelöhner ablohnt, ein Sekel für den Tag, macht für den Monat dreißig Silberlinge — so wenig weiß es seines Gottes Gnadenführung zu schätzen; und nun zerbricht er — denn das Zerbrechen beider Stäbe ist notwendig zusammenfallend zu denken — seine beiden Stäbe, Huld und Eintracht, und übergiebt das Volk einem törichten Hirten, der das Kranke nicht heilt, aber das

Fleisch der Gemästeten verzehren und ihre Klauen zerreißen wird — das Bild eines Raubtieres.

Es ist schwer zu begreifen, wie man die eschatologische Beziehung hat verkennen können. Speziell Zeitgeschichtliches ist hier so wenig wie c. 9 f., aber am wenigsten in den drei Hirten zu finden, wohl aber ist hier wie dort das Endgeschick des Volkes mit den Farben der Vergangenheit geschildert.

Durch diese Verwerfung Gottes durch sein Volk ist es geworden wie die Heiden. In dem dritten Rondo (12, 1—13, 9) erhebt sich dann das Bild des geretteten Volkes: als der einzige feste Punkt in dem allgemeinen Verderben bleibt Jerusalem, die Wohne Gottes, bestehen. Wie ein heller Morgenstrahl durchdringt der alles Beiwerks entkleidete religiöse Gedanke die Nacht des Heidentums, die sich auch über Juda gelegt hat. Gott wird hier nach den beiden Polen seines Wesens genannt: er ist der, welcher den Himmel und den Geist in der Menschenbrust geschaffen hat (12, 1). Der Makro- und der Mikrokosmos liegen überwunden zu den Füßen des Gottes Israels. Das Äußerste des Gedankens ist darin erreicht, daß es heißt, Jerusalem werde zur Taumelschwelle für alle Völker, auch für Juda, und zum Laststein, der sie alle zertrümmert. Man vergegenwärtige sich nur die Tragweite dieser Weissagung: das Volk Gottes kommt an dem eigenen Heilsgute zu Fall! Es ist das Konsequens zu Jes. 53. Dann aber kehren Judas Gaufürsten zurück, sie werden dadurch zur Fackel unter den Garben der Völkerwelt. Über Davids Haus und Jerusalems Bewohner wird der Geist des Erbarmens und des Flehens ausgegossen und sie blicken auf den, den sie durchbohrt haben, und sie klagen um ihn, wie um einen Erstgebornen, wie das Volk klagte um den bei Hadad Rimmon gefallenen Josia, mit dem des Volkes Hoffnung dahinsank.

Es ist der Geist der allgemeinen Rückkehr zu dem Herrn, welcher das Volk ergreift, darum bedarf es denn nun auch keiner sonderlichen Vermittelung mehr: mit der Lügenprophetie und den Götzen wird alle Prophetie aus dem Volke weggethan (13, 1—6) und so wird auch der Hirte, der Mann der Freundschaft Gottes, d. i. der König, getilgt, d. h. das Königtum hinweggethan, wenn diese Läuterung des Volkes, welche zwei Drittel desselben dem Verderben und nur ein Drittel dem Heil entgegenführen wird, Platz greifen wird. Jener Rest wird dann »meinen Namen anrufen und ich werde ihm antworten und sagen: mein Volk ist das, und dasselbe wird sagen: mein Herr und mein Gott« (V. 7—9).

Das endliche Geschick des Völkertums bildet den Inhalt des großen Finale c. 14: es hebt an mit dem Verderben, das die um Jerusalem versammelten Völker der Stadt Gottes selbst bereiten: sie wird erobert — aber die Hälfte ihrer Bewohner bleibt und findet eine Zuflucht bei ihrem Gott, der sich vom Ölberg aus aufmacht, wider das Völkertum zu streiten. Das ist das Licht, das ihnen nach einem finsteren Tage am Abend aufgeht, und der Tag des Herrn, der keinen Unterschied von Tag und Nacht, von Sommer und Winter mehr kennt und Jerusalem als Stätte der ewigen Königsherrschaft Jahwes erscheinen läßt. Verderben ergreift nun alle Völker, die wie Juda selbst gegen Gottes Stadt heranzogen und nun wie Juda auch einen Tag der Läuterung und Bekehrung erleben, sodaß die Übriggebliebenen mit den Kindern Judas hinaufziehen werden zum Laubenfest zu der Stadt Gottes, in der dann alles, auch die Schellen der Rosse und die Kochtöpfe im Tempel, heilig sein wird und alles Krämervolk aus dem Heiligtum verbannt werden wird.

In der letzten Wendung schließt sich der Ring dieser gewaltigen Weissagung: Es ist die Folge des Endgeschicks des Volkes, das innerlich und äußerlich eine Beute des Heidentums geworden ist, daß das Prophetentum, Königtum und Priestertum, wenn dies letztere doch den Heiligkeitscharakter des Volkes verbürgt, als besondere Institutionen verschwinden und die Gemeinde des Herrn, gesammelt aus Israel und allen Völkern, ein geistgeborenes, königliches Priestergeschlecht geworden ist. Das war die Bestimmung, welche am Anfang der Entwicklung dem Volke mitgegeben war (Ex. 19). Sacharja ist der Interpret seiner Geschichte geworden und hat das Ende seiner Wege ihm gedeutet: sie sind am Ziele, wenn die Gemeinde des Heils aus ihm geboren sein wird: das Evangelium ist die Wahrheit des Gesetzes. Jedes Wort über die Erhabenheit dieser Weissagung — wie über ihre Mißdeutungen durch die ältere und neueste Kritik — ist verloren.

Es ist wie eine Erläuterung der letzten Worte des Sacharja, was wir bei Maleachi lesen. Daß dessen Weissagung vor die Promulgation des Gesetzes durch Esra 444 v. Chr. fällt, ist so gewiß, als daß unter diesem Namen nicht Esra verborgen ist; denn dieser Prophet redet im Namen des Volkes wider seine Priester (2, 10).

Auch früher hatten die Propheten es an Rügeworten wider die Priester nicht fehlen lassen — aber das waren immer die abgefallenen

oder der sittlichen Bosheit verfallenen Priester gewesen, welche das Gericht der Propheten traf. Ganz anders bei Maleachi. Es sind die legitimen Priester des wiederhergestellten Heiligtums, denen er die Abweichung von ihren alten Ordnungen vorhält, daß sie dem Herrn unreine Opfer bringen, während doch alle Völker ihren Göttern — und damit indirekt dem großen Namen des Herrn — eine reine Opfergabe reichen: 1, 6—14. Daß der Prophet so aller Volksgötter Numina in dem einen großen Gotte Israels beschlossen sein läßt, beweist wohl, wie sehr die Universalität der Gottesidee auch in diesen letzten Zeiten zu unbestrittener Herrschaft gekommen war. Aber auch die eigene Geschichte des Volkes wendet er als Instanz gegen das levitische Priestertum: 2, 1—9. Der alte Bund des Herrn mit Levi war ein Bund des Lebens und des Heils gewesen: das Gesetz der Wahrheit war in seinem Munde, so war er ein Bote des Herrn an das Volk. Aber nun haben die Priester den Bund Levis zu nichte gemacht, so wird der Herr auch sie zu nichte machen vor dem Volke. Denn nun tritt ein Gedanke hervor, der im Grunde jedem kastenmäßig geschlossenen Priesterstande ein Ende macht: wir, das Volk inklusive die Priester, haben alle einen Gott und Vater, aber sie, die Priester, haben die Einheit dieser Bundesgemeinde gebrochen, indem sie mit den Töchtern fremder Götter die Ehe schlossen und durch willkürliche Ehescheidung (Entlassung) sich an den Töchtern des eigenen Gottes versündigten und so den Altar des Herrn mit Thränen deckten, und dadurch, daß sie den Blick von der Hoffnung Israels abwandten und ungläubig fragten: wo ist der Gott des Gerichts? Aber der Herr wird zu solchem Gericht kommen an seinem Tage und dann die Kinder Levi reinigen und läutern, daß sie dem Herrn Opfergabe bringen in Gerechtigkeit. Zu dem Ende wird er selbst den rechten Boten (des Neuen Bundes), den wahren Priester senden, daß er den Weg vor dem Herrn des Gerichts bereite: 2, 10—3, 5. Hier ist gesagt, was Sacharja nicht direkt gesagt hatte, daß das Priestertum des Herrn selbst einer fundamentalen Erneuerung bedürfe und erfahren werde. Aber da das Volk Neuisraels nur aus Priestern und Nichtpriestern bestand, so wäre sein Zeugnis nur halb, wenn er nicht auch das Volk selbst in seiner der Welt zugewandten Gesinnung getroffen hätte: das geschieht 3, 6—24. Auch das Volk ist mit der Gleichgültigkeit in Bezug auf die kultischen Observanzen von der eigenen Vergangenheit abgewichen und hat sich dem Räsonnement einer falschen Weisheit ergeben, daß es vergeblich, irrelevant sei, Gott zu dienen; die Frevler seien die glücklichen. Da verweist der Prophet wider solchen

Eudämonismus auf die Entscheidung der Zukunft, da die Gerechten ins Buch des Merkers geschrieben würden und die Gottlosen dem drohenden Gericht nicht entgehen würden. Das Gesetz des Mose sei dem ganzen Volk geordnet — dort liegen auch die Maßstäbe des Gerichts. Vor diesem Tage aber werde Elias kommen, dies Gesetz zur Wahrheit zu machen, indem er die Reformation da anhebe, von wo alle Erneuerung ausgehen muß, von dem Hause, dem er den Frieden bringe durch Versöhnung zwischen Vätern und Kindern.

Innere Erneuerung des ganzen Volkes an Haupt und Gliedern — das ist die Meinung des Propheten Maleachi — ist die Bedingung für den Anbruch des Tages des Herrn. Mit diesem letzten reinen Ton schließt das prophetische Zeugnis in Neuisrael — wenn wir von Daniels Buch, das ja keine rein prophetische Schrift, sondern zugleich Historie ist, absehen. Fassen wir sie in einem Blick zusammen, so stellt sich auch hier wieder eine ununterbrochene Reihe dar, wo ein Glied in das andere eingreift und ohne dasselbe nicht möglich wäre — eine Kontinuität, auf welche man hier ebenso wie bei der vorexilischen Reihe acht geben muß. Haggai vollzieht den Anschluß der Geschichte Neuisraels an den Verheißungstenor Altisraels und des Exils. Er lehrt seine Zeitgenossen ihre Gnadenführungen, wenn sie zum Tempelbau risch und rüstig sein werden, als das Unterpfand der großen unverlorenen Zukunft des Volkes erkennen und dringt in sie mit der Forderung, ihr Leben auf den Geist und das Wort Gottes gestellt sein zu lassen. Sacharja nimmt sein Wort auf und zeigt bildlich, wie die Barmherzigkeit und sündenvergebende Gnade Gottes der erste Schritt zu der Erkenntnis der durch Gottes Wort zu vollziehenden Reinigung von Schuld und Missethat sei, und daß dieses so gereinigte und zusammengefaßte, auf Wahrheit und Gerechtigkeit gebaute Israel das Gefäß für die Erfüllung der Verheißungen sein könne. Zugleich aber belehrt er sein Volk, daß diese Erfüllung der Verheißung durch mancherlei Drang und Not hindurchführe, wie denn der König Messias eben ein *armer* König sein werde, ja daß das Volk ehe es derselben theilhaft werde, noch einmal die Sünde des Abfalls von seinem Hirten, Gott, in seiner Mitte erfahren und in Folge dessen das Volk ganz und gar eine Beute des Heidentums sein werde, bis es in dem Streit desselben wider die Gottesstadt jedes irdische Moment seiner Hoffnung abstreifen und so das Heil — aber zugleich mit der geläuterten Völkerwelt — erlangen werde. Maleachi endlich verschärft jene Mahnung und Verheißung, indem er einem trostlos gewordenen Priestertum

und einem narzissisch in sich versunkenen Volkstum gegenüber die Notwendigkeit einer sittlichen Läuterung, ja völliger Neubildung geltend macht. Wie in Sacharja das Endgeschick des Volkes, soweit es mit der Verwirklichung des gottgestifteten Heils zusammenhängt, in leuchtender Klarheit hervorgetreten war, hat sich die Erkenntnis der moralischen Forderungen für die Gegenwart in Maleachi, als das Wesentliche alles prophetischen Zeugnisses, herausgeläutert.

Diese drei nachexilischen Propheten erwecken fürwahr nicht den Eindruck, als seien sie Vertreter eines in sich zelotisch abgeschlossenen Volkstums, welche das Volk in seine göttliche Prärogative einlullen wollten. Gleichwohl haben sie mehr als die früheren Propheten ritualistische Elemente in sich. Wenn sie dennoch die Sonde tief in die Sünden des Volkes hineinlassen und doch auch es durch den Hinweis auf den herrlichen Ausgang, den es mit seiner Geschichte nehmen werde, zu trösten wissen, so folgt daraus, daß der nomistische Zug, der mit der Zeit nach Maleachi, d. h. mit Esra einsetzt, doch mit Unrecht für die Lüge des späteren Pharisäismus verantwortlich gemacht werden kann. Man wird sich eben ein anderes Bild von der Funktion des nachexilischen Gesetzes machen müssen, als es seit der Zeit von J. D. Michaelis Sitte geworden ist. Nicht nur das Gesetz Moses, sondern auch die Gesetzlichkeit Esras ist der gottgewollte, in der Geschichte Israels nicht zu entbehrende Träger einer hohen, idealen Aufgabe geworden. Diese Aufgabe verstehen wir nun dahin, daß das Volk in seiner besonderen Eigenart vor allem Einfluß des Völkertums, in das es und das in es hineingeworfen war, bewahrt und zugleich über dieselbe durch Erkenntnis seiner ewigen, idealen Bestimmung hinausgeführt werden sollte. Die innere Zwiespältigkeit seiner Entwicklung, die ihm auf seinem Weg gleich zu Beginn mitgegeben, in Davids Psalmen ihm zum Bewußtsein gekommen, durch die Propheten verschärft worden war, mußte ihm selbst als ein unauflöslicher Widerspruch e m p f u n d e n werden, ehe die Zeit der *πλήρωσις* ihm den neuen Anfang gab, wo er innerlich überwunden war.

---

§ 3. Die Bindung der Gegenwart und Vergangenheit des Volkes durch das Gesetz.

Die Überschrift soll den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß derselbe Geist, welcher in Esra die moralischen Triebfedern in den Rahmen

des »Gesetzes« einspannte und dadurch das gesetzliche Handeln überhaupt zu einem unfreien stempelte, es auch gewesen ist, welcher die eigene Vergangenheit, wie sie in den Geschichtsbüchern des Volkes vorlag, nur noch unter dem Gesichtswinkel des Gesetzes verstehen lehrte; Chronik, Esra, Nehemia, Esther sind desselben Geistes Kinder, welcher den ganzen Pentateuch zu einem moralischen Gewissenskodex umgestaltete.

Die Kritik ist vor den Thoren dieser Erkenntnis stehen geblieben. »Der Kultus«, sagt Wellhausen, »erwächst nicht mehr aus innerem Triebe, er ist eine Übung der Gottseligkeit geworden«, seit dem Aufkommen des Priesterkodex, oder wie es anderswo heißt, »das moralische Vergnügen der Gewissenhaftigkeit tritt an die Stelle des freien Naturtriebes.« Die teleologische Rechtfertigung liegt dann in dem Gedanken, daß der Kultus, nachdem die Natur in ihm ertötet war, zu einem Panzer des supranaturalen Monotheismus geworden sei (Prol.[3] S. 445). Auch diese Auffassung beruht auf der Verkennung der Thatsache, daß jener »Kultus« und dieser »supranaturale Monotheismus« — eine wunderbare, dem 18. Jahrhundert entlehnte Kategorie, die Perle, die in der Muschel des alten Bundes lag, zu bezeichnen, als wenn die Fülle der Erfahrungen, Tröstungen, Mahnungen und Verheißungen in der Lehre, daß nur Ein Gott sei, die bekanntlich nirgends im Alten Testament vorkommt, zusammengepreßt werden könnte! — zwei Stämme einer Wurzel sind. Richtig ist darin allerdings, daß durch Esra eine Veränderung in der Stellung des Volkes zu seinem Gesetz und zu seiner Geschichte zum Abschluß gekommen ist, die es eben gilt in einen genauen Begriff zu fassen. Auch das ist richtig, wenn man von dem ironischen Ausdruck absieht, daß seit der Zeit des Esra die gesetzlichen Ordnungen des Volkes, einschließlich der kultischen, dem Einzelnen in das Gewissen geschoben worden sind. Aber eben daran erkennt man auch, wie voreilig es ist, wenn die Kritik die Ordnungen selbst in dieser Zeit entstanden sein läßt. Denn daß sie in ihrem buchmäßigen Gesamtbestande zu einer Sache des individuellen Gewissens, d. h. des durch die Reflexion hindurchgegangenen moralischen Urteils haben werden können, hat den inneren Abschluß ihrer objektiven, geschichtlichen Natur zur notwendigen Voraussetzung. Ehe das »Gesetz« Moment des individuellen Pflichtenkreises werden konnte, mußte es als die treibende Macht des ganzen Volkslebens durchlebt und erfahren sein. Überdies ist dies ja auch das Ergebnis unserer vorhergehenden Erörterung, daß die Zeit von 538—444 in ihren Ideen ohne die geschlossene Existenz des Priesterkodex nicht zu denken ist. Ist die Psalmensammlung bald nach der ersten Heimkehr aus dem Exil

in die Klammern des 1. und 119. Psalms gefügt, und hat Esra die Prophetenbücher, wie das aus dem Abschluß durch Maleachi hervorgeht, zu einer Sammlung vereinigt, so kann seine Thätigkeit in Bezug auf das Gesetz ebenfalls in nichts anderem bestanden haben, als in der Zusammenfassung der verschiedenen Gesetzeskorpora. Das Bundesbuch, das Ritualbuch der Priester, das Heiligkeitsgesetz, das Deuteronomium bildeten keineswegs an sich eine Einheit; sie mußten, um als ganzes gelten zu können, allerdings eine literarische Verarbeitung erfahren, eine Redaktion, und da nun Esra, der Schriftgelehrte (Esra 7, 6 ff.), nach Nehmia c. 8 die Veröffentlichung des »Gesetzes« — auf Ersuchen des Volkes — vollzogen hat, so besteht in der That die begründete Vermutung, daß diese Redaktion ihm zuzuschreiben ist. Wie tief die Eingriffe in den literarischen Bestand gewesen sein mögen, ist natürlich eine müssige Frage. Denkbar wäre immerhin, daß der kleine Fest- und Opfer-Katechismus, den wir Nu. 28/29 vorliegen haben, der sonst nicht wohl unterzubringen ist, auf Esras Hand zurückzuführen ist, wegen der Ausführlichkeit der Beschreibung des Laubenfestopfers (29, 12) vgl. Neh. 8, 13—18. Aber sonst ist allerdings der Priesterkodex alles eher als ein Werk des Esra. Er ist nicht der Begründer des mosaischen *νόμος*, wohl aber bildet sein Werk die Voraussetzung des daran sich ansetzenden *νομισμός*. Was das bedeutet, bedarf jedoch einer näheren Erörterung. Eben aus der präcisen Formulierung dieses Gegensatzes wird sich eines der durchschlagendsten Argumente gegen den esranischen Ursprung des Priesterkodex ergeben: um es kurz zu sagen, in den Gesetzen des Priesterkodex findet sich so wenig wie in den übrigen Teilen des Fünfbuchs irgend eine leiseste Spur des Nomismus im engeren Sinn, wie es sein müßte, falls Esra ihr Verfasser oder Urheber wäre, oder wenn sie auch nur in der Zeit Esras entstanden sein sollten.

Es bedarf freilich der genauesten Obacht auf die Imponderabilien der Geistesgeschichte, um diesen Unterschied, der so klein zu sein scheint und doch von solcher außerordentlichen Tragweite ist, scharf zu fixieren, um das als Unterschied festzuhalten, was beim ersten Anblick in einander überzugehen scheint, das Gesetz als unmittelbare Energie des Volkslebens, wie es das früher war, und das Gesetz als Codex des individuellen moralischen Verhaltens. Dadurch nämlich, daß Esra den ganzen Bestand der geschriebenen und teilweis nur für einzelne Gruppen des Volkes, wie die Priester u. s. w. berechneten Ordnungen in ein Buch zusammenbrachte, dem sich das ganze Volk unterwarf, wurden die religiösen und moralischen Lebensordnungen auf eine Linie gestellt; die

Codification bedingt ein abstraktes Verhältnis zu den beiderseitigen Pflichten. Dadurch kommt es, daß einerseits nun die sittliche Arbeit als Leistung an Gott, die Liebe oder Barmherzigkeit als meritum, wenn wir den technischen Ausdruck einer späteren Zeit hier verwenden dürfen, zu stehen kommt, während andererseits die religiöse Lebensäußerung als Folge äußerer Nötigung erscheint, sodaß Opfer, Gebet und Fasten als Äquivalente sittlicher Leistung gelten können. Diese Verschiebung des religiösen und sittlichen Lebens ist es, was wir als das Spezifische des Nomismus, im Unterschied von dem Gesetz bezeichnen, was das religiöse und sittliche Leben in die Äußerlichkeit, d. i. die Unwahrheit getrieben hat, infolge wovon es der Innerlichkeit und Wahrheit nicht mehr entspricht. Und das ist die Folge der Codification des Gesetzes als solcher.

Der Beweis für diese nach dem Exil eingetretene Verschiebung liegt bereits in den Büchern Esra und Nehemia vor. Denn das Gebet, welches Esra (9, 6 ff.) anläßlich der Verschuldung inbetreff der Verunreinigung durch ausländische Weiber gebetet hat, gilt sicher als das Mittel, diese Unreinheit zu beseitigen. Und andererseits, (wenn LXX Nehem. 9, 6 am Anfang richtig gelesen hat: »und Esra sprach«), desselben Esra Gebet (Neh. 9, 6 ff.), worin Gott erinnert wird, daß er Abrams Herz treu erfunden und deshalb ihm die Verheißung inbezug auf Kanaan gegeben habe; und wo Gott gebeten wird, Er möge all das Leid, das Israel betraf, nicht als gering ansehen, dieses Gebet zeigt ebenfalls, daß das Werk als solches bzw. das Leiden als Leistung Gott in Rechnung gestellt wird. Das genaue Seitenstück dazu bildet das Gebet des Nehemia, mit dem er den Bericht über seine Gutthaten an dem Volke zu schließen pflegt: »Gedenke mir, mein Gott, alles was ich für dieses Volk gethan habe, zum Guten«: 5, 19, vgl. 13, 14. 22. 31. Ein Seitenstück dazu findet man in den vorexilischen Büchern nicht. Insonderheit ist die Art, wie Gen. 15, 6 von dem Glauben Abrahams an Gottes Verheißung gesagt wird, daß Gott denselben als Gerechtigkeit angerechnet habe, charakteristisch verschieden von dem Ausdruck Esras: Neh. 9, 8, daß Gott Abrams Herz treu erfunden habe: maza'ta 'eth lebabo ne'eman lepanecha.

Diese Verschiebung des Urteils ist es, welche man als nachexilisch ansprechen darf: dagegen ist es rein erfunden, wenn Wellhausen den Unterschied zwischen dem vorexilischen und nachexilischen Gesetz darin sucht, daß es früher auf die Gesinnung bei dem Opfer, später auf die rituelle Genauigkeit

bei dem Vollzug desselben angekommen sei. Die letztere bildet den notwendigen Bestandteil der priesterlichen Kunde des Opfers — aber nirgends steht ein Wort in P davon zu lesen, daß das Wie? des Opfers für den Opfernden selbst in Rechnung kommt. Rechnet man zu diesen Thatsachen den Umstand, daß wir in den authentischen Berichten Esras und Nehemias mit keiner Silbe angedeutet finden, daß unter ihrem Einfluß ein Neues geschaffen sei, sondern daß sie ausgesprochenermaßen nur das Alte wiederherstellen wollen, so wird man es nur als eine Verhärtung gegen alle beglaubigte Überlieferung ansehen können, wenn man trotzdem von dem nachexilischen Ursprung des mosaischen Gesetzes reden mag.

Freilich erhebt sich nun sofort die Frage nach der teleologischen Stellung dieser Anfänge des Judaismus innerhalb des alten Bundes. Wenn nun unsere Definition desselben, daß durch die Bindung des gesamten moralischen Verhaltens an das Gesetz die persönliche Freiheit untergraben und im letzten Grunde die Persönlichkeit außerhalb des Gesetzes getreten ist, zutreffend ist, dann versteht sich damit auch, inwiefern diese Veräußerlichung hat dem Gesamtzweck der Offenbarungsökonomie dienen müssen und können. Denn damit ist ja andererseits die Ausgestaltung der Vollendungshoffnung, wie sie im Buche Daniel vorliegt, ermöglicht worden. Das nur äußerlich dem Gesetz unterworfene Volk ward durch dasselbe von dem Völkertum geschieden, richtete aber dann auch seine Hoffnung, d. i. sein inneres Leben auf das Heil der Zukunft, das mit ihm auch die Völker umspannen sollte. Die Analyse des Buches Daniel wird zeigen, wie dieser Universalismus das genaue Seitenstück zu jener particularistischen Verengerung ist. Dann hat aber diese letztere auch in jenem ihr Gegengewicht und ihr Maß. Mit anderen Worten: in dem Maße, als die Gegenwart des durch das Gesetz gebundenen Volkslebens als transitorische Form festgehalten wurde, in dem Maße, als diese Äußerlichkeit nur als schützende Form einer über sie übergreifenden Innerlichkeit gewußt und gewertet wurde, ist sie keine Lüge und Unwahrheit, sondern eine notwendige Form des Offenbarungsgeistes selber. Der Sänger des 119. Psalms z. B. umschließt in dem Gesetz auch die tröstlichen Verheißungen, und darum ist der Geist dieses Psalms noch weit von dem des Pharisäismus entfernt, dessen Eigenart ja grade darin liegt, daß er die ideale zukünftige Seite des Gesetzes zu Gunsten seiner formell politischen Bestimmung unterdrückte. Dadurch, daß diese antithetische Bedeutung des Gesetzes allein festgehalten wurde, ist der Judaismus auf die Stufe des von ihm be-

kämpften Heidentums gesunken, und nicht ist etwa, wie die Kritik dies formuliert hat, durch die Fixierung der rituell-moralischen Ordnungen als unverbrüchliches Gesetz das in Israel bis dahin geltende Heidentum selbst überwunden worden. Das Gesetz als Gesetz ist nicht das überwundene Heidentum, sondern das unüberwundene sieghafte Heidentum.

An dieser Stelle offenbart sich dann auch die innere historische Stellung des Qohelet. Dies Büchlein kann man nicht aus seinem Zusammenhang gelöst, als einziges Denkmal für die Wahrheit des Satzes gelten lassen, daß der alte Bund ein *παλαιούμενον καὶ γηράσκον* gewesen sei (Ebr. 8, 13). Es unterscheidet sich in keiner Weise von der gesamten nachesranischen Literatur. Es ist auch ein Symptom der Bindung der Gegenwart des Volkes Israel durch das Gesetz. Denn genau so wie in dem Nomismus die gottgebundene Persönlichkeit auf die Freiheit des sittlichen Wollens verzichtet, so verzichtet Qoheleth auf die Freiheit der Welt- und Heilserkenntniß: es ist die vollständige Resignation des *νοῦς* auf die ihm gestellte Aufgabe, die in dem Prediger sich ausdrückt. Während in dem Buche Hiob die Reflexion in die Wege Gottes, wie er sich in seinem Volke und in der Welt erschließt, eindringt und dort die Antwort findet für die Fragen des Einzelgeschicks, hat Qohelet all diese Fragen durch das Bekenntnis: »all dieses Forschen ist eitel« abgeschnitten und dafür die dankbare Ergebung und resignierte Unterwerfung unter die allbestimmende Macht Gottes gepriesen. Nimmt man diese Stellung für sich allein und als absolute, so unterliegt es keinem Zweifel, daß das Buch die ewige Wahrheit Gottes, wie sie in Israel bereitet worden ist, nicht ausdrückt. Als transitorisches Moment für die Volloffenbarung Gottes gefaßt, ist Qohelet dagegen ein gar nicht zu entbehrendes Glied in der Kette der Offenbarungsgeschichte.

Ich nehme dabei völlig Umgang von den älteren und neueren Versuchen, das Buch dem Salomo zu vindizieren. Denn es ist ja eine von dem Verfasser gewollte und und als solche direkt bezeichnete (1, 12) Einkleidung seiner Gedanken, wenn er sie Salomo in den Mund legt. Wie viel in seinem Buche wirklich salomonisches Gut enhalten ist — was an und für sich bei einem so an seiner Vergangenheit klebenden Volke prinzipiell nicht abzulehnen ist — vermag niemand zu sagen. Andererseits ist es eine Verirrung, welche mit der obigen auf derselben Stufe steht, wenn die neuere Kritik die Weisheit des Predigers als Wiederhall heidnischer Weisheit — aus Hellas' Philosophenschulen importiert — zu begreifen sucht und ihn demgemäß ins zweite Jahr-

hundert hinabrückt. Qohelet ist durch und durch israelitisches Gedankengut. Er mag gegen das Ende der persischen Herrschaft, wo das Volk in relativ befriedeten Zuständen sich befand, entstanden sein (Ewald). Es handelt sich bei seinem Verständnis vor allem darum, daß man sich seinen durch alle Wenden festgehaltenen Zweck gegenwärtig hält. Denn daß er, anders als die Sprüche, ein überall festgehaltenes Ziel im Auge hat, ergiebt sich bei etwas tieferem Eindringen in das Buch, das freilich eine sehr bequeme Gangart hat, ohne Schwierigkeit. Er hebt damit an, daß er (1, 2—2, 25) den ganzen Inhalt seines Buches in kurzen Wenden angiebt: der Kreislauf der Dinge in der Welt (1, 2—11), das Erwerben der Weisheit, das ohne Grämen nicht abgeht (12—18), die Freude, sei es am Genuß, sei es an der Arbeit, sei es am Besitze, all dies ist eitel, denn der Weise und der Thor hat Ein Geschick, keine Erinnerung bleibt nach dem Tode für beide und das klug Erarbeitete fällt zuletzt den Thoren zu. Darum die Losung, zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein bei der allgemeinen Mühsal — denn auch der Genuß kommt von Gott. Diese Aufforderung giebt den Kehrvers ab auch für die folgenden Wenden. In der zweiten richtet er sich speziell auf das Thun und Treiben der Menschen (3, 1—5, 19). Gott ist es, der allem Thun seine Zeit gegeben hat, aber wie wohl er den Menschen auch die Ewigkeit (ʿolâm, nicht gleich »Welt« 3, 11) ins Herz gegeben hat, kann der Mensch dennoch Anfang und Ende seines Werkes nicht zugleich sehen: Recht und Unrecht tauschen bei ihnen, doch ist Gott der Richter über beide: Menschen und Vieh haben dasselbe Geschick (3, 19), denselben Tod, über den hinaus es kein Wissen giebt. Die Bedrückung der Armen, die aus Eifersucht geborene Geschicklichkeit, die Einsamkeit der Verlassenen, die Thorheit der gestürzten Könige, die Thorheit der Reden auch an heiliger Stätte, auch die trügerische Natur des Reichtums, das nur ein Gut ist, wenn man ihn genießen kann, was Gott allein giebt, predigen dieselbe Lehre.

Von dem, was die Menschen thun, richtet sich nun die Predigt auf die Affekte (6, 1—8, 17). Die Begierde zum Genuß ist unersättlich, darum auch die Trauer weiser als die Freude, und der Ärger das Zeichen der Thoren. Der weise Mann beschränkt sich darum auf den Augenblick, den ihm Gott gegeben, und nimmt den guten wie den bösen Tag aus seinen Händen entgegen. Auch der Fromme hat oft noch schlimmeres Geschick als der Unfromme, darum übertreibe nicht die (Übungen der) Frömmigkeit: nur der wahrhaft Gottesfürchtige entgeht

dem Tode, wie auch der wahrhaft Weise mächtiger ist als zehn Starke; die Sünde ist aller Teil: darum — das ist der durch den Zusammenhang geforderte Sinn 7, 23 ff. — bleibt die vollkommene Weisheit fern von den Menschen. Der wahrhaft Weise hütet sich vor dem Weibe und achtet auf den Befehl des Königs und der Gebote Gottes (8, 5), denn, wie wohl es oft Gottlose giebt, denen es ergeht nach dem Thun der Frommen und umgekehrt, dennoch wird es — zuletzt — den Frommen Gottes wohl ergehen, nicht den Unfrommen (8, 12 f). Darum auch hier die Freude an dem gottgeschenkten Augenblick, denn das wunderbare Handeln Gottes mit den Menschenkindern kann niemand ergründen.

Die vierte und letzte Wende (9, 1—12, 8) schließt die Argumentation durch den Hinweis auf die Zufälligkeit des Menschenlebens. Einerlei Geschick ist wohl für Fromme und Gottlose, doch ist der Lebendige besser daran als der Tote, denn in der Totenwelt giebt es weder Arbeit noch Weisheit. Doch ist das Ende des Thuns nicht in der Hand des Thätigen, und die Macht nicht bei der Weisheit, sondern die Narrheit drängt sich ein, auch auf dem Thron, und der tückische Zufall unterbricht die Arbeit; drum richte dein Thun auf solchen Zufall ein: laß dein Brod übers Wasser gehen (11, 1) und übrigens streue am Morgen deinen Samen und laß am Abend deine Hand nicht ruhen (11, 6) und freue dich in der Jugend, ehe das graue Alter dir die Möglichkeit der Freude nimmt.

Wenn der Verfasser — denn daß kein anderer als er selbst es ist, der den Schluß 12, 1—14 geschrieben hat, ist doch mehr als blos wahrscheinlich — am Ende die Hauptsumme des Ganzen in die Worte faßt: »Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das gehört allen Menschen zu. Denn alles Thun wird Gott ins Gericht bringen, auch das Verborgene, es sei gut oder böse,« so hat er darin nichts ausgedrückt, als was die Ausführung des Buches selbst enthielt. Daraus aber versteht sich denn auch seine Endabsicht. Der Weltlauf, das Thun und Treiben der Menschen, das Menschenherz mit seinen Affekten, das Leben in seiner Zufälligkeit, geben dem Prediger das Material für seine Reflexionen. Daß in denselben die Weltanschauung des Pessimismus herrsche, ist genau so richtig, als daß er den Standpunkt des Epikuros vertrete. An beide Systeme klingen seine Erörterungen an, gleichwohl sind sie prinzipiell von ihnen verschieden. Denn daß die Empfindung der Nichtigkeit der großen und kleinen Welt zusammen bestehen kann mit der Aufforderung

zu der Freude an dem Leben, das ist das Besondere am Qohelet. Darum ist es ein sicheres Mittel seine Lehre mißzuverstehen, wenn man die einzelnen Sprüche für sich nimmt, isoliert: erst im Zusammenhang mit anderen oft gegensätzlich lautenden haben sie den gewollten Sinn. Wenn nun dies der Fall ist, dann ist allerdings nichts dem Offenbarungsgeiste Widersprechendes in dem Buche zu finden; aber andererseits, da eine Lösung der Widersprüche nicht gesucht wird, sondern sie hart neben einander gestellt sind, so erkennt man wohl, daß es selbst ein Symptom des Zwiespalts ist, in den das Volk durch die abschließende Fixierung des Gesetzes hineingetrieben ist. Auf der einen Seite die unverbrüchliche Norm des Verhaltens in dem Gesetze Gottes, auf der anderen die Widersprüche der objektiven Erfahrung — das ist die Resignation der Erkenntnis auf die Lösung des Problems, die mit der Resignation auf die Freiheit des Willens, die dem Nomismus zu Grunde liegt, auf Einer Linie steht.

Dieser selbe Geist redet nun auch in den Denkmälern, welche die eigene Vergangenheit dem Volke lebendig erhalten wollten. Von unmittelbarem urkundlichem Werte sind die Bücher Esra und Nehemia zugestandenermaßen. Aber auch diese beiden Schriften sind bereits hervorgegangen aus jenem engen Geiste, der die ganze Periode kennzeichnet. Dagegen sehr umstritten sind die beiden Bücher der Chronik. Es ist allerdings auch keinem Buche so viel Unrecht geschehen, als wie diesem. Schon der Titel, unter dem es umläuft, »chronicon« ist vollständig irre leitend, eben so sehr wie der in der LXX *παραλειπόμενα*. Denn weder ist es die Absicht des Verfassers gewesen, israelitische Jahrbücher zu geben, noch will er blos Übersehenes festhalten. Er hat überhaupt keine rein objektive historische Tendenz. Der Titel dibrei hajjamim ist auch nicht mit Zeitgeschichte zu übersetzen, sondern mit »Geschichten aus alter Zeit«. Die Chronik verhält sich zu den Büchern Esra und Nehemia, genau wie Tacitus' Annalen zu seinen Historien. Wenn diese die Ereignisse der eignen Gegenwart der Schreiber festhalten wollen, so betrachten jene die Vergangenheit im Lichte dieser selben Gegenwart. Mit anderen Worten: der Chronist will beschreiben, wie es hat zu der in den Büchern Esra und Nehemia geschilderten Reihenfolge von Ereignissen kommen können. Er leitet daher durch seine Schlußworte, welche sich mit den Anfangsworten des Esrabuches fast ganz decken, unmittelbar den Faden seiner Erzählung in die des Esra hinüber. Durch diese Anlage kommt die Chronik von vornherein als eine Tendenzschrift ausgesprochensten Charakters zu stehen. Sie will

die Verbindungsglieder zwischen dem ersten und zweiten Tempel herstellen und nachweisen, daß der zweite als legitime Fortsetzung des alten zu gelten ein Recht habe. So kommt es, daß in der Geschichte alles das übergangen wird, was nicht in direktem Zusammenhang mit diesem Generalzweck steht, daß aber auch mancherlei zur Darstellung kommt, was außerhalb des Rahmens der Samuelis- und Königsbücher fiel. Ein Gedanke von welthistorischer Bedeutung ist dabei gelegentlich der Justizreform Josaphats zum Ausdruck gekommen, der zugleich auf die Absicht des Verfassers ein helles Licht fallen läßt, die Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt: 2. Chr. 19, 11, zunächst nur noch so, daß die geistlichen und weltlichen Angelegenheiten ein verschiedenes Tribunal bekommen. War das schon in Altisrael eingeführt (— ob durchgeführt?) gewesen, dann konnte, als Palästina eine persische Satrapie geworden, das Volk um so eher die religiösen Interessen von den Macht- und Rechtsfragen seiner stammesfremden Herrscher scheiden: es war eine Sicherung der religiösen Institutionen, daß dieselben einen eigenen Gerichtsbann bekommen. Bedenkt man, wie verschlungen die Wege der heidnischen Rechtsentwicklung gewesen sind, und ermißt man, was es bedeuten wollte, daß hier ein universelles Rechtsgebiet abgegrenzt wurde, welches in der späteren Entwicklung auch als Regulativ der volkstümlichen Rechtsbildung gelten sollte, dann wird man ermessen, was in der göttlichen Endabsicht diese Besonderung und Loslösung des religiösen Faktors von der volklichen Entwicklung Israels zu bedeuten hatte, die dann ja auch von Ezechiel für sein neues Jerusalem zu Grunde gelegt worden ist.

Aber allerdings ist es eine Verengung, diese ausschließliche Rücksicht auf die religiöse Entwicklung Israels in der Chronik, die sie jedoch mit dem Esra-Nehemia-Buch teilt. Auf Grund davon hat die neuere Kritik in einer Weise die Glaubwürdigkeit des Buches zu erschüttern gesucht, die, wenn der Beweis als abgeschlossen anzusehen wäre, unzweifelhaft die Verweisung der Chronik unter die Apocryphen zur Folge haben müßte. Indessen trägt dieser Angriff de Wette's, über den die Nachfolger im Grunde nicht hinausgekommen sind, viel zu wenig der Endabsicht des Verfassers Rechnung, sodaß damit im Grunde schon ein Vorurteil gegen dieselbe gegeben ist. Denn die Annahme, daß es dem Verfasser von vornherein um Geschichtsfälschung zu thun gewesen sei, stößt sich an dem Umstande, daß man nicht angeben kann, welchen Zweck der Verfasser damit verfolgt haben könne. Die Behauptung aber, er habe der Priester-

herrschaft damit dienen wollen, wird durch den anderen Umstand als gegenstandslos erwiesen, daß die Chronik in einer Zeit entstanden sein soll, in der diese Priesterherrschaft längst eine ausgemachte Sache war. Eine andere Realität hat die Chronik ins Leben gerufen, als die Lust am Truge. Der Verfasser hat sein Volk warnen wollen, über der armseligen Gestalt des Tempels und seiner Ordnungen nicht zu vergessen, daß er die Fortsetzung eines größeren sei, dessen Verheißungen und Bestimmung also auch ihm gelte. Das ist aber nicht die Stimmung, in welcher absichtliche Täuschung aufkommen kann. Auf diese psychologische Thatsache wird man allerdings hinweisen müssen, da die Abweichungen von der anderen Überlieferung derartig sind, daß, wenn nicht bestimmte begründete Quellen der Erzählung zu Grunde liegen, nur die Möglichkeit der Fälschung der Thatsachen übrig bleibt.

Was man im Einzelnen vorgebracht hat, um die Glaubwürdigkeit der Chronik zu erschüttern, ist doch zum großen Teil sehr problematischer Natur: so wenn Wellhausen (Prol.[3] S. 229) ihr die Zählung von 12 Hohepriestern von dem Auszug bis zum Tempelbau und von wiederum 12 vom Bau bis zum Exil beilegt (1. Chr. 5), wofür dann die Berechnung von 2×480 Jahren israelitischer Geschichte maßgebend gewesen sein soll. Faktisch zählt aber 1. Chr. 5, 27 ff. nicht 12, sondern 15 Hohepriester bis zu dem Tempelbau Salomos, womit der Anschluß an jene 12 Perioden von 40 Jahren wohl hinfällig werden dürfte.

Deutlich sieht man das den Chronisten leitende Interesse c. 1—9. Denn wie sollte der Verfasser zu der Mitteilung der Stammbäume aus den zwölf Stämmen gekommen sein, wenn nicht die zur Zeit der Rückkehr aufgenommenen Familienbestände eben die Anknüpfung der beteiligten Häupter an die Vergangenheit dringend gemacht hätten? Der verwahrloste Zustand des Textes der Chronik grade in diesen Kapiteln hindert die Durchführung dieser Kontrole allerdings oft genug. Die Sache selbst bleibt darum doch gewiß — daß die Zerstreuung der Stämme Simeon, Ruben und Levi solche Familienregister unmöglich gemacht habe, ist bei der Spärlichkeit der Nachrichten über die Stammesgeschichte und bei der Unabhängigkeit der Familien-Geschichte von derselben kein zutreffendes Argument gegen die geschichtliche Genauigkeit dieser oft so dunklen Genealogien. Daß ferner Davids Bedeutung für die Einrichtung des Tempels in so wesentlicher Abweichung von den Samuelisbüchern geschildert wird, wird sich aus den in den Kreisen der beteiligten Tempeldiener

lebendig gebliebenen Erinnerungen wie aus den angezogenen Quellen wohl eher erklären, als aus der Annahme bewußten Betrugs.

Es ist überhaupt eine Verkennung dessen, was die Chronik geben will, wenn man ihr eine Idealisierung Davids Schuld giebt. Daß sie den Uriashandel nicht erwähnt und von seiner Verfolgungszeit nichts sagt, hat keinen anderen Grund, als daß beide nichts für ihren Zweck, die Begründung des Tempels und seiner Einrichtungen, austrugen: und wie ungerecht man in dem Kreuzverhör, das man mit dem Buch angestellt hat, verfuhr, zeigt doch auch z. B. der kleine Umstand, daß man die Auslassung der Worte der Verachtung, mit welchen Michal den König empfängt, auf Rechnung dieser Schönfärberei setzt, während doch die Sache selbst so deutlich als möglich berührt ist: 15, 29 u. 16, 43 wären diese Worte gänzlich deplaziert. Man behandelt den Verfasser überhaupt von vorn herein als Delinquenten, auch wenn man ihm generell gute Worte giebt (wie Graf). Da ist es ein Vorwurf, daß er die Veranlassung zu der Thronbesteigung Salomos nicht erzählt hat, während er ja doch auf die Familiengeschichte des davidischen Hauses so wenig Rücksicht nimmt, daß er auch Absaloms Empörung übergeht. Es kommt ihm ja überhaupt nur auf das an, was direkt oder indirekt mit dem Tempel in Verbindung steht. Darum ist es auch nur eine willkürliche Unterstellung, wenn man ihm aus der Bestellung des Tempeldienstes 1, c. 23 ff. einen Zuwachs an Heiligkeit macht: diese Kapitel haben einen ganz und gar unpersönlichen Charakter. Es handelt sich nur um den Nachweis, daß diese religiösen Ordnungen des zweiten Tempels ihren Ursprung aus der davidisch-salomonischen Zeit herleiten. Es fehlen uns aber alle Mittel, um die Unwahrheit dieses Berichts behaupten zu können. Hat man die ritualen Ordnungen des Tempeldienstes zur Zeit Salomos in P mit Fug als mosaische koncipieren können, so wird man auch nichts gegen den Bericht des Chronisten, den ein gleiches Zeitintervall von dem Ursprung dieser Ordnungen trennte, einwenden können. Die Geschichte der Liturgie in der christlichen Kirche giebt mehr als Einen Beleg zu der Thatsache, daß der »innere« Dienst Jahrhunderte lang nur durch Tradition fortgepflanzt wird: zufällige Ereignisse, wie etwa die Verpflanzung desselben von Rom nach Gallien lassen uns einen Einblick thun in Art und Entstehung desselben am Ursprungsort.

Bei alledem soll nicht behauptet werden, daß auf diesem Gebiete schon alles klar ist: nur gegen die Hast erheben wir Einsage, mit welcher man einen historischen Bericht als Phantasieprodukt bezeichnet, ehe man

noch die Station non liquet passiert hat. Das Gleiche gilt auch — da man wider die Schilderung der salomonischen Zeit nichts anderes vorzubringen weiß, als daß die Chronik das Sandelholz als aus den Wäldern des Libanon herkommend bezeichne, was doch auch nicht in den Worten: 2, 2, 7, zu liegen braucht — von dem Vergeltungspragmatismus, den man dem Verfasser bei der Geschichte der nachsalomonischen Zeit als unhistorische Zuthat zur Last legt: wenn er das Unglück der judäischen Könige mit ihrem Abfall und ihr Glück mit ihrer Treue gegen Gott in kausalen Zusammenhang bringt, so ist das eine Auffassung, welche allerdings zu der geschichtlichen Erzählung in den Königsbüchern, die oft nur die Thatsachen unpragmatisch aneinander reiht, etwas hinzuthut. Aber welches Recht hat man, diese Kombination von vornherein als unwahr zu bezeichnen? Ist es für die höhere Betrachtung der Geschicke der europäischen Nationen etwa nicht zutreffend, daß ihr Gang sich nach der Stellung zu dem Worte Gottes bemißt? Aber man muß den Chronisten ohne Weiteres zu einem Fabeldichter machen, der auch nicht einen Augenblick Anspruch erheben darf, ernst genommen zu werden, wenn man es für möglich erklärt, daß er Ahas' Sieg über den Äthiopen Zerach (2, 14, 7 ff.), Manasses Deportation nach Babel und seine endliche Bekehrung (2, 33, 11 ff.,) u. dgl. einfach ad hoc erfunden habe.

Allerdings ist es richtig, daß die Darstellung der Chronik die Geschichte des Volkes Israel nach dem Ewald'schen Ausdruck zu einer Kirchengeschichte macht. Die Vergangenheit des Volkes wird, wie seine Gegenwart gebunden dadurch, daß nur das für die Religion Bedeutsame daraus hervorgehoben wird. Aber nur dadurch war es möglich, die eigene Gegenwart an die Vergangenheit anzuknüpfen, die Gegenwart, welche nur noch in dem religiösen Leben einen Faktor von Gewicht bildete. Wer da weiß, wie eines Volkes Gegenwart mit seiner Vergangenheit verflochten ist, begreift auch die Bedeutung einer Schrift, in der das Materielle der einzelnen Fakta aus der Vergangenheit durch die Siebmaschen geschüttelt wird, und nur das Bleibende, für die Gegenwart Bedeutsame festgehalten wird. Wird die Vergangenheit in dem höheren Sinn zu einem Spiegelbild der Gegenwart — ist die Geschichte überhaupt je etwas anderes gewesen? —, dann kann auch einmal der Augenblick kommen, wo es von dieser Vergangenheit auf Grund einer anderen, größeren Gegenwart heißt, sie ist abgethan, *πεπλήρωται ὁ καιρός*. Die Kritik unserer Tage wird freilich diese Betrachtungsweise eben so wenig

anerkennen und gelten lassen, als die Thatsache, daß durch den Nomismus Esras der Moment vorbereitet worden ist, da es hieß: *τέλος νόμου χριστός* (Rö. 10, 4).

Die oben skizzierte Beschränkung der Geschichte auf die spezifisch-religiöse Seite der Vergangenheit hat für die Darstellung der jüngst vergangenen Gegenwart in den Büchern Esra und Nehemia ihr Seitenstück. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie in der jetzt vorliegenden Gestalt durch die Hand des Verfassers der Chronik gegangen sind, aber gewiß, daß diese Bearbeitung sich nur auf Unwesentliches, Übergänge u. s. w. erstreckt hat: in der Hauptsache sind diese Schriften die Memoiren von Esra wie Nehemia, die in ausgezeichneter Weise die Vorgänge schildern, durch welche es zur Erbauung des Tempels, der Neueinrichtung seines Kultus, der Ausstoßung der fremden Weiber, d. i. zur Abschließung gegen alles fremdvolkliche Wesen, und zum Aufbau der Mauern Jerusalems, zur Besiedelung der Stadt, wie zur Verpflichtung auf das Gesetz Moses durch Esra, den Schriftgelehrten, gekommen ist. Beide Schriften sind so ausschließlich von dem Interesse für die Religion und den Kultus beseelt, daß man wohl sieht, daß die Chronik nur in einen längst vorhandenen Zug der Geister einsetzte, wenn sein Verfasser für diesen zweiten Tempel und seinen Dienst die Verbindungslinien in der Vergangenheit suchte.

Dagegen wesentlich anderen Charakters ist das letzte Denkmal dieser in Neuisrael vollzogenen Bindung der Vergangenheit, das Buch Esther: man begreift wohl das Urteil Luthers, dignior omnibus qui extra canonem haberetur (in de servo arbitrio). Ist das Fest, das zu erklären es geschrieben ist, in der persischen Zeit entstanden und eine Umbildung aus einem persischen Feste (Lagarde), dann ist es immer das Wahrscheinlichste, daß das Buch am Ende der persischen Periode entstand. Aber wichtiger als diese Frage ist die andere, welche Absicht demselben zu Grunde liegt. Wimmelt es wirklich von Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten, dann wäre immer noch die Frage, ob es nicht eine Dichtung sein will, eine dichterische Ausschmückung einer wunderbaren Errettung des Volkes aus drohendem Verderben, wobei dann die susanische Vesper einen historischen Untergrund bilden könnte. Allerdings ist keine Andeutung in dem Buche vorhanden, welche darauf hindeutet. Es will vielmehr wirkliche Geschichte geben, eine Geschichte allerdings, über welche uns anderweitig alle beglaubigten Nachrichten fehlen. Aber wie man auch immer über die geschichtlichen Thatsachen des Buches im engeren Sinne

urteilen möge, das ist sicher, daß hier das Verhältnis des jüdischen Volkes zu den Nicht-Juden durchaus unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes aufgefaßt ist. Israel kommt hier nicht als Träger des heilsgeschichtlichen Berufes in Betracht, sondern nach seiner racenmäßigen Bestimmtheit. Dem entspricht es dann auch, daß das Purim-Fest, das zu erklären es geschrieben ist, wesentlich weltlichen, bürgerlichen Charakters ist: so steht es denn genau so zu den übrigen, die Vergangenheit des Volkes schildernden Schriften, wie Qoheleth zu der in dem Gesetz beschriebenen sittlichen Lebensauffassung. Der Name Gottes wird nicht genannt, absichtlich nicht, denn 4, 14 wird auf ihn gedeutet; wohl um ihn vor Profanation bei der Verlesung der Megillah während des Festes zu schützen. Daraus wird man dann aber schließen dürfen, daß diese Beschränkung auf das blos volksmäßige, nicht als Verzicht auf den herrlichen Beruf des Volkes gemeint ist: das Israel *κατὰ σάρκα* wendet sich nicht gegen das Israel *κατὰ πνεῦμα*; aber allerdings ist es ein Verzicht darauf, die Vergangenheit des Volkes mit der Leuchte des Gotteswortes zu erhellen, ebenso wie Qoheleth die Gegenwart des Israeliten und seine Aufgabe nicht zur Bestreitung seiner endlichen Bestimmung verwendet, wohl aber ohne direkte Bezugnahme auf sie beschreibt.

So angesehen, wird man dem Buche Esther seine Stelle als Denkmal des in sich zurückgegangenen, resignierten Geistes in Neuisrael wohl lassen können, ohne daß man dessen Maßstäbe, sowenig wie die des Qoheleth, sich allerwege anzueignen braucht. Allerdings wird man von dieser Bindung der Vergangenheit und Gegenwart des Volkes urteilen müssen, daß sie nur die eine Seite des in Neuisrael waltenden Geistes zum Ausdruck bringt. Das alte Herdfeuer des Zukunftsideals, an dem sein Leben hing, war noch nicht erloschen. Es hat sich zurückgezogen aus dem unmittelbar praktischen Leben, aus der Vergangenheit wie aus der Gegenwart: aber es schlummert nur unter der Asche des Nomismus. Als die letzte Weltmacht, welche der Träger der ausgeprägtesten Weltförmigkeit des menschlichen Geistes war, in Israel eindringt, und das Volk um seine idealen Güter bringen will, als das Griechentum, worauf bereits Bileam hingewiesen hatte, in den Kampf mit dem heilsgeschichtlichen Volke eintritt, da erwacht es wieder. Man wird den Inhalt des Buches Daniel als die Summe der in Neuisrael nach Maleachi lebendigen Zukunftshoffnungen ansehen dürfen: es bildet die notwendige Ergänzung zu der nomistischen und der an dieselbe sich anschließenden

Literatur: der Bindung der Gegenwart und Vergangenheit des Volkes durch das Gesetz entspricht die Entbindung des schließlichen Ideals, die Krystallisierung der Idee des Reiches Gottes auf Erden.

---

§ 4. Die letzte Gestalt der Weissagung von dem Reiche Gottes.

Die Geschichte des Volkes Israel zeigt ihren völlig abgeschlossenen, in sich durchaus nicht brüchigen Charakter auch darin, daß sie nach dem äußeren Fall des Volkes noch fortdauert. Die Griechen sowohl als die Römer haben es nicht hindern können, daß ihre Besieger zuletzt ihnen den Stempel ihrer geistigen Eigenart aufdrückten — man muß über die Wandlung des griechischen Geistes seit 136 v. C. und des römischen seit 476 n. C. nur nicht die herkömmlichen Compendien zu Rate ziehen — die Juden haben sich dem Völkertum, das sie unterjochte, je länger, desto hartnäckiger entgegengeworfen. Das Produkt dieser Entgegensetzung ist der Nomismus. Aber während sich nun die Weissagung in Altisrael im Gegensatz zu dem ethnischen Geiste, soweit er in das Volk selbst eingedrungen war, entwickelte, verläuft ihr Zug nunmehr, nachdem das Volk sich unter das Gesetz Moses gestellt und es zu einem politischen Panzer gestaltet hatte, durchaus im Gegensatz zu dem heidnischen Geist in dem Völkertum, wie er sich in den führenden Weltreichen des Euphratthales ausspricht. Aber auch diese Wendung hat nur dazu dienen müssen, den eigentlichen Sinn des in Israel schlummernden Ideals herauszuarbeiten und dem Rest des Volkes zum Bewußtsein zu bringen. Das ist die Wahrheit des Satzes, daß die Idee der Malkuth Jahwe antithetisch orientiert sei. Man will damit sagen, daß sie, weil antithetisch, eben nur negativ, also inhaltslos sei. Faktisch ist diese Antithese nur das Mittel gewesen, um den positiven Inhalt herauszufördern. Damit ist dann auch das Ende der Geschichte Neuisraels gegeben, genau so wie in Deuterojesaias das Ende der geistigen Geschichte Altisraels vorliegt. Es ist eine sehr sichere, durchaus von dem Ahnungsvermögen des natürlichen Verstandes unabhängige Empfindung gewesen, welche den Kanon des Alten Testaments, d. h. die Sammlung der aus dem wirklichen selbständigen Geistesleben Alt- und Neuisraels entsprungenen Schriften und insofern das Denkmal seiner Geschichte hat mit dem Buche Daniel schließen lassen. In dieser Idee,

des, wie allem eigenen heidnischen Volkstum so allem außerisraelitischen Völkertum entgegengesetzten und seiner mächtig werdenden Reiches Gottes ist Israels Bestimmung zu seiner Erfüllung, es selbst, sein Wesen, zu seiner Wahrheit gekommen und damit das Volk über sich selbst hinausgeführt worden.

Diese Wertung des Buches Daniel widerspricht aber, wenn auch nicht der Bedeutung, welche seine Ideen im neuen Testament gewonnen haben, doch so sehr der heute sich geltend machenden angeblich »kritischen« Betrachtung, daß eine etwas eingehendere Erörterung nicht zu vermeiden ist.

Den Weg zu seinem rechten Verständnis bieten die letzten Psalmen unseres Psalters: Ps. 138 ff. Die so leidenschaftlich von verschiedenen Seiten aufgeworfene und beantwortete Frage, ob in unserer Sammlung »makkabäische« Psalmen sich finden, entbehrt für unsere Betrachtung der Bedeutung, die ihr beigelegt wird. Ist noch vor der Zeit Esras die Sammlung mit Ps. 119 geschlossen worden, so daß selbst die Heimkehrlieder 120—134 nur noch als Anhang zu dem Psalterion Esras Aufnahme haben finden können, dann ergiebt sich ein doppeltes, daß nämlich 1) unter den Psalmen 1—119 kein makkabäischer Psalm sich gut finden kann, es müßte denn sein, daß er nachträglich eingeschwärzt wäre, was dann Sache der Einzeluntersuchung ist, 2) aber auch, daß unter den Psalmen des letzten Anhangs 135—150 sich wohl einer und der andere finden mag, der in jene späte Zeit hineinreicht, aus welcher sich ja auch die Aufnahme des Buches Daniel in den Kanon allein erklärt. Ebenso giebt es auch keinen Grund, die Überschriften der dem David zugewiesenen Psalmen 138—145 kurzer Hand abzulehnen, wenn man nur festhält, daß sie in jener letzten Zeit Neuisraels erst ihre schließliche, auch durch die Sprache indizierte Form bekommen haben.

Im Übrigen heben sie sich bestimmt genug auch von den Liedern der nächstvorhergegangenen Zeit ab. Zunächst schon dadurch, daß nun der Gegensatz gegen die Götzen der Völkerwelt in seiner unbedingten Form erscheint. Sie sind die Nichtse, wie ihre Anbeter die nichtigen sind. Es wird dann auch kaum bezweifelt werden können, daß die Feinde, die Gottlosen, die Hasser Gottes (139. 140. 141. 143. 144) eben die Heiden sind; nicht als solche, sondern weil eben der Haß des Völkertums gegen das auserwählte Volk einen bis dahin nicht bekannten Grad angenommen hatte, wie man dies wohl aus dem Buche Esther entnehmen kann. Noch deutlicher wird die Neige der Zeiten aus dem positiven Inhalt dieser

Lieder. Was in dem voresranischen Liederbuch erst sich vollzog, die Verknüpfung der Offenbarung Gottes in der Natur und Heilsgeschichte, gilt nunmehr als ausgemachte Thatsache. Es ist der Schöpfer und Erlöser Israels, zu dessen Lobpreis alle Könige der Welt aufgeboten werden: 135. 136. 138. 145. Alle Geschöpfe der ganzen Welt stimmen in ihr Halleluja ein (148. 150). Es lesen sich diese Psalmen noch heute wie ein kurzes Summarium gezogen durch die fromme Betrachtung der Welt und des Offenbarungslaufes: aber solche Notschreie und unmittelbaren Äußerungen der Empfindungen hören wir jetzt nicht mehr, wie sie früher erklangen. Ja, wenn nun die fromme Persönlichkeit in die innersten Tiefen des Gemütslebens eingeht, sieht sie sich fast unmittelbar der Allwissenheit, Allgegenwart, Allweisheit Gottes gegenüber, wie in dem herrlichen 139. Psalm. Und wie Gott als Bewahrer der Seele vor Bösem, als die Quelle der Zucht des Willens erscheint: 138, als der Heilige, vor dem Niemand gerecht ist (143), so erscheint auch seine Führung nunmehr als ein Leiten auf dem Pfad der Ewigkeit (139, 24: der Unterschied von 25, 4 ist nicht zu verkennen, das Konkretum hier ist zum Abstraktum dort geworden).

Die tiefste Not des Leibes und der Seele hatte David an die Worte seines Gebets geknüpft und es zum Ausdruck des Gott, die Welt und sich selbst überwindenden freien Glaubens gemacht. Dann setzt die Subjektivität ein in die Erfahrung des Volkes der Verheißung und hebt es hinaus über den Drang seiner trüben Gegenwart. Wie aber die Edlen in ihm geführt von den Gottesmännern und den Propheten sich scheiden von den Gottlosen, wendet auch das Lied der Frommen sich gegen die Masse des Volkes. Im Exil treibt das gemeinsame Leid das Volk zu seinen Führern, das Lied nimmt die Klage des Volkes in sich auf und nun wird es zum Ausdruck der gemeinsamen Erfahrung aller: die eigene Vergangenheit schließt sich in ihm mit der tiefsten Betrachtung der Welt und des Menschenherzens zusammen und so gewinnt es neuen Flug mit der auflebenden Hoffnung des Gesamtvolkes. Aber der schwermütige weltabgewandte Ernst durchdringt sich nicht mehr wie früher mit der Hoffnung auf die Verheißung Gottes. Unvermittelt gehen die Töne nebeneinander her, welche die Beschränkung auf das Volk selbst und die Hoffnung auf das der Welt bestimmte Heil zum Inhalt haben; und zuletzt bringt nur die gemeinsame Gewißheit, daß der allmächtige Gott der Welt auch der barmherzige Gott Israels sei, das Vertrauen zum Ausdruck, daß dem sich alles Völkertum unterwerfen werde; bis endlich

die fromme Subjektivität in der Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit und Endlichkeit dem ewigen Gotte sich zu Füßen legt. Damit ist der Kreislauf des Liedes innerlich und äußerlich zu Ende. Von hier aus versteht sich dann auch unsere Behauptung, daß der Psalter der Exponent der inneren Geschichte des Volkes sei, wenn man ihn nur zu lesen versteht. — Wie nun in den Liedern des letzten Teiles des Psalters das erste und letzte Thema der Erfahrungen aller Frommen austönt, ohne daß er deshalb auch künstlerisch, formell als der Höhepunkt des ganzen Psalters angesehen werden könnte, so ist auch in dem Buche Daniel der Schlußstein der Weissagungen des alten Testaments zu erkennen. Auch bei den Weissagungen des A. B. ist es von erheblichster Bedeutung, den ganzen Zug der Ideen im Auge zu behalten, dann erst gewinnt das Verständnis der einzelnen Stellen seine ganze Tragweite.

Das Lebensideal der Prophetie ist von Anfang an aus der Verflechtung des Ideals der mosaischen und davidischen Zeit entstanden: mit der Aufforderung zur Besserung des Handelns und zur Rückkehr zu Gott, wie sie mit Mose angehoben hatte, verbindet sich der Hinweis auf die schließliche Wiederkehr des geläuterten Volks zu der Herrlichkeit der Davidszeit, so bei Amos wie bei Hosea. In dem zweiten Stadium erweitert sich das Ideal zu der Anschauung des für Israel und die Völkerwelt zugleich bestimmten Heils, welches die Rückkehr zu der ursprünglichen Gottesordnung des ersten Anfangs in der Natur in sich schließt — so bei Micha und Jesaia. In Jeremia und seinen Zeitgenossen ist der Gegensatz zwischen Gott und dem gottentfremdeten Völkertum erweitert zu dem Gegensatz zwischen Gott und dem sündigen Menschentum, zunächst in Israel: der zu dem Heidentum als solchem tritt dem gegenüber, wie wir gesehen haben, zurück. Jeremia hat darauf hingewiesen, ebenso wie Ezechiel, daß dieser Gegensatz nur dadurch überwunden werden könne, daß ein neuer Bund geschlossen werde zwischen Gott und dem Herzen, d. h. der Innerlichkeit des Menschen überhaupt. Bis dahin verläuft der Faden der Weissagung innerhalb des Gegensatzes. In Deuterojesaia tritt an Stelle desselben die Thesis auf. Er beginnt mit dem, was Gott gethan hat und thut, um mit dem Hinweis auf das, was Gott thun wird, zu schließen. Infolgedessen wird Israels Geschichte und seine Institution zu einem Gleichnis dessen, was in seiner Zukunft geschehen wird: der gottgesendete Mittler des Neuen Bundes reinigt durch das Opfer seines Lebens das Volk und wird dadurch das Licht des Völkertums, welches mit dem geistge-

borenen geläuterten Volke Israel sich zusammenschließt zu einer Gemeinde des Heils.

Um eine genauere Herausarbeitung des Bildes von dieser letzten Gemeinde Gottes handelt es sich in dem weiteren Verfolg der Weissagung. Dasselbe zerlegt sich bei den nachexilischen Propheten in zwei Hälften. Die traurige Gegenwart wird wohl festgehalten als Unterpfand des zukünftigen Heils, aber doch nur im Gegensatz zu dem Völkertum. Andererseits hat die Vergangenheit des Volkes sie die Geschicke der Zukunftsgemeinde verstehen gelehrt, sodaß nun nach den Andeutungen des Ezechiel der Kampf der Endgemeinde mit den völkertümlichen Mächten das Eindringen derselben auch in Israel ins Gesichtsfeld tritt (Sacharja). Maleachi hat dann aber den transitorischen Charakter des Gesetzes in Israel selbst hervorgehoben; und nun blieb nur noch übrig, das schließliche Geschick der Gemeinde des Heils genauer, als es in Sacharja II geschehen war, zu zeichnen. Und das ist es, was in dem Buche Daniel geschieht.

Man sieht aus diesem kurz skizzierten Gange, wie die Farben der Weissagung aus der Not der Zeit genommen sind, wie aber in dem Wechsel der Zeiten sich das Bild des Endes immer deutlicher gestaltet: es ist auch hier eine ununterbrochene Kette, deren einzelne Glieder nur erkannt und festgehalten sein wollen. Dadurch werden alle Parallelen mit den Reformversuchen des türkischen Reiches überflüssig. Andererseits erkennt man dann auch, wie unhistorisch die »historische« Ansicht von diesem Buche ist, nach welcher das Buch Daniel nichts anderes sein soll als ein Trostbuch für die angefochtenen Frommen der makkabäischen Zeit. Die Aufgabe des Buches greift viel weiter. Angesichts des Überhandnehmens und Übergreifens der Weltmächte jener Zeit selbst in das innerste Leben des Volkes Israel richtet es an der Hand früherer Offenbarungen in Babel den Blick auf das Reich des schließlichen Heils, welches mit dem Volke Israel auch das Völkertum umfassen wird, und zeigt, daß solche Geschicke, wie sie Israels Volk jetzt durchlebt, nur die weissagungsgemäße Form für das Verhalten der Weltmacht zu der Gemeinde des Heils sind. Eine Analyse des Inhalts des Buches wird dies im Einzelnen bestätigen.

Wir gehen dabei von der neuerdings vielfach zugestandenen Voraussetzung aus, daß dem Buche Daniel eine ältere Weissagungsreihe zu Grunde liegt, die an das Ende der Zeit des Exils führt. Denn etwa vierhundert Jahre, nachdem in rascher Aufeinanderfolge das babylonische,

medische und persische Reich einander abgelöst hatten, konnte unmöglich ein Schriftsteller das Interesse haben, zumal da das medische Reich nur ein verschwindendes Moment in der Völkerfolge darstellt, des griechischen Weltreiches Geschicke an die seiner Vorgänger anzuknüpfen. Dagegen ganz anders mußte dem frommen Augenzeugen, der ein Zeitgenosse jener wechselnden Zustände war, der Gedanke sich aufdrängen, daß der Sturz der Weltmacht Babel durch das persische Reich den Untergang dieses Reiches selbst durch die griechische Weltmacht, auf die schon Bileam hingewiesen hatte, nach sich ziehen müsse, dessen innere Zersplitterung dann den Übergang zu dem Reiche Gottes nach sich ziehen müsse. Lägen diese Weissagungen eines Propheten nicht wirklich zum Grunde, dann würde das Buch immerdar ein Rätsel sein. Andererseits ist auch unleugbar, daß diese ältere Grundlage sich nicht mehr lösen läßt von der Fassung, die sie 168 empfangen hat in unserem jetzigen Buche Daniel. Ich sage 168, nicht 164, denn im letzteren Falle würden die Weissagungen bloße vaticinia post eventum sein und für solche müßigen lusus ingenii würde in jener fieberhaft erregten Zeit schwerlich Jemand zu haben gewesen sein. Und wieder kann die letzte Form auch nicht früher fallen als 168, denn die Hinweisungen auf die mancherlei Verbindungen und Trennungen zwischen dem Ptolomäer- und Seleukidenreich verraten eine solche Detailkenntnis, wie sie nirgends und nie in den Propheticen früherer Zeit sich findet, wie sie auch dem Wesen der Weissagung geradezu widerspricht.

Doch nicht diese Fragen nach dem Verfasser und seiner Zeit sind es, die im Vordergrund des Interesses stehen, sondern die nach dem Inhalt. Darüber, daß nur die Erlebnisse des Volkes im Exil dem Volk die geschichtliche Weitschau ermöglichten, die in den Bildern von den Weltmonarchien vorliegen, kann ohnehin nicht wohl Streit sein. Aber ist nun die Anschauung von dem »Reiche«, welche das Buch Daniel in einer Reihe von Bildern ausführt, ein Denkmal des engen judaistischen Sinnes, des Pharisäismus, der nicht lange nachher entstand, oder ist es das letzte Glied in der Kette der Weissagungen des Alten Bundes? — In dieser Alternative kehrt zuletzt der Gegensatz zwischen der »kritischen« und der historischen Richtung in verstärktem Maaße wieder, von denen die erste den Schnitt durch das Leben des Volkes bereits im Exil, die zweite erst nach dem Abschluß des von den kanonischen Büchern umspannten Zeitraums geschehen sein läßt. Die Entscheidung giebt auch hier nur der richtig verstandene Gesamtinhalt des Buches.

Eins sollte nun von vorn herein gewiß sein, daß die beiden Teile des Buches von c. 1—6 und von 7—12 reichen, und sodann, daß auch die Erzählungen des ersten Teiles, die von der Errettung der drei Gefährten Daniels, von dem siebenjährigen Wahnsinn Nebukadnezars, von der Bestrafung des Königs Belsazar und von der Errettung Daniels aus der Löwengrube handeln, in beziehungsvollem Zusammenhang zu dem Gesicht c. 2 über die vier Weltreiche stehen: c. 1 bildet die Einleitung zu dem ganzen Buch. Jener erste Teil hat nun keine andere Aufgabe, als das Wesen des Reiches Gottes zu schildern, dessen Geschicke der zweite Teil auseinanderlegt. Daß c. 7 ein neues anhebt, geht auch daraus hervor, daß c. 6 mit einem Erlebnis aus der Zeit des Darius schließt, während c. 7 wieder ein solches aus der Zeit des Belsazar mitteilt, von dessen Sturz 5, 30 bereits die Rede war. Daß aber c. 2 es sich um das Wesen des Reiches Gottes handelt und nicht um sein Geschick vornehmlich, ergiebt sich aus der Wiederaufnahme der Vision in c. 7, welche sich ja gerade dadurch von c. 2 unterscheidet, daß das Eingreifen der Weltmächte in die Geschicke des Gottesreiches hier den Inhalt der Gesichte ausmacht.

Wenn nun c. 2 die Aufeinanderfolge der vier Weltreiche: des babylonischen, medischen, persischen und griechischen durch das Bild, dessen Haupt von Golde, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, Schenkel von Eisen, Füße von Eisen gemischt mit Thon, waren, gekennzeichnet wird, so liegt sicher diesem Bilde zunächst eine religiöse Analogie zu Grunde. Die ganze Weltmacht erscheint als ein seelenloses Gebild von Menschenhand: wenn dem gegenüber das Reich Gottes als (Fels) Gestein, welches nicht von Menschenhand zugerichtet ist, erscheint — sonderbarer Weise fassen die meisten Ausleger 2, 34 die Worte di la bidajin als Apposition zu hithgezereth —, so soll damit gegenüber dem künstlichen Gebild die Naturwüchsigkeit des Reiches Gottes bezeichnet sein. Aber als *αὐτοφυής* ist es zugleich *θεοφυής*. Denn das Gestein erinnert an den Felsen Israels, d. i. an Gott den Herrn, dessen zuletzt allein auch die Macht auf Erden ist. An dieser Stelle erkennt man, daß dieselbe Geistesmacht, welche die äußere Existenz des Volkes Israel ausgehöhlt und nur als Gleichnis seiner höheren Zukunft hat gelten lassen, es gewesen ist, welche auch der Macht des Völkertums ins Herz gesehen hat: das Wort Gottes in dem Munde seiner Seher. Aber nicht blos dies ist der Sinn des Traumbildes: der Seher erkennt, daß dieses gottgestiftete Reich nicht blos das

Bild der vier Reiche zerstört, sondern sich zu einem Berge auswächst, der die ganze Erde erfüllt: 2, 35. Es ist der Universalismus des Reiches Gottes, der hier seinen bildlichen Ausdruck findet. Deutet die bloße Aufeinanderfolge der Metalle überdies schon den Mangel an innerer Einheit an, so ist bei der Schilderung der teils aus Thon, teils aus Eisen bestehenden, d. h. aus beiden gemischten (vgl. V. 41 mit V. 43) Füße und ihrer Zehen es ebenfalls auf den Gegensatz zu dem aus Einem Stück bestehenden, innerlich Einen Gottesreiche abgesehen. Wenn endlich es von diesem heißt, daß der Gott des Himmels es »in der Zeit jener Könige« aufrichten und daß dessen Herrschaft auf kein anderes Volk übergehen, sondern selbst in alle Ewigkeit bestehen werde, so liegt darin nicht etwa, daß hier das Reich einem bestimmten, dem jüdischen, Volke zugewiesen werden solle, sondern es ist seine, das ganze Völkertum umspannende, von keinem Wechsel der Weltmächte abhängige Art damit angedeutet. Da nun in dem Vorigen gar von keinen Königen die Rede ist, so kann die Angabe in V. 44: »in den Tagen jener Könige« sich auch nur auf das letzte Reich beziehen: das griechische und das aus ihm hervorgewachsene römische Reich soll die Errichtung des aller Weltmacht und ihrer Art entgegengesetzten Gottesreiches sehen.

Aus diesem grundleglichen Gesicht ergiebt sich nun das Eine mit unumstößlicher Gewißheit, daß es sich bei dem Reiche Gottes nicht um eine auf Erden vorhandene, sondern um eine kommende, von aller vorhandenen abweichende Ordnung handelt: sie deckt sich auch nicht mit irgend welcher Gestalt des Volkes Israel.

In den folgenden vier Kapiteln wird nun das Grundwesen dieses Gottes und seines Reiches auseinandergelegt: er ist die Macht, sie anzuerkannt zu sehen, ist seine Ehre. Und diese seine Macht erweist sich nun an den drei Gefährten Daniels im Feuerofen, wie seine Ehre in dem Befehl Nebukadnezars, daß jede Lästerung ihres Gottes bei Todesstrafe verboten sein soll, anerkannt wird. Um die Macht Gottes, auch Königen gegenüber, drehen sich cc. 4. 5. Der Vertreter der Weltmacht, Nebukadnezar, büßt seine Überhebung mit siebenjähriger Sinnesverwirrung, die ihn den unvernünftigen Thieren gleich macht, und sein Sohn — wer es auch sei, ob Evilmerodach oder Nabonedს Sohn Belsazar, die Frage ist ziemlich irrelevant, da es sich hier nicht um Geschichte, sondern um, ob auch geschehene, Geschichten handelt — wird um seiner Entweihung der Tempelgefäße und seines unbußfertigen, hochmütigen Sinnes willen vom Throne gestürzt. Diese Erzählungen sind nur zwei

Seiten einer und derselben Sache: daß Gott den Demütigen erhöhet und den Hoffährtigen stürzt (4, 14). Dieser Sachverhalt wird wieder anerkannt in dem Lobpreis Nebukadnezars: 3, 31 ff. und 4, 31 ff. Als Steigerung der Machtherrlichkeit Gottes ist dann die Errettung Daniels aus der Löwengrube c. 6 erzählt; denn das Edikt des Königs Darius, 6, 27 ff., befiehlt den Unterthanen nicht nur den Gott Daniels nicht zu lästern (wie 3, 24), sondern ihn als den lebendigen und ewigen Gott, dessen Herrschaft kein Ende nimmt, und der wunderbar erretten kann, zu fürchten.

Wesentlich anderen Inhalts ist nun c. 7 ff. Denn nicht sowohl um die Art des Reiches Gottes handelt es sich da in erster Linie, als vielmehr um sein Geschick. Auch hier begegnet zu Beginn ein Bild, das an Großartigkeit sich dem des Eingangs wohl vergleichen läßt (c. 7). Aus dem stürmisch bewegten Weltmeer erheben sich vier Thiergestalten, ein Löwe mit Adlerflügeln, das babylonische Reich Nebukadnezars versinnbildend, an dessen Wendung zur Erkenntnis Gottes dadurch erinnert wird, daß ihm die Adlerflügel ausgerissen werden und ein Menschenherz gegeben wird; ein Bär, der drei Rippen im Maule hat, d. i. das medische Reich, welches die drei Provinzen Babel, Assyrien und Cölesyrien vernichtet; ein Panther mit vier Vogelflügeln auf dem Rücken, das in alle vier Himmelsrichtungen ausgehende Weltreich der Perser bezeichnend, und zuletzt ein überaus starkes Thier mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, von denen drei weichen, um einem anderen kleinen Horn Platz zu machen, dessen Augen wie Menschenaugen und dessen Mund Vermessenes redet: das griechisch-macedonische Reich. Über diese Weltreiche ergeht nun das Gericht durch den Alten der Tage; zuerst — so zeitlos ist die Vision gedacht — über das vermessene Horn, dann wird aber auch allen anderen (4) Thieren Zeit und Stunde ihrer Lebensdauer bestimmt, und damit ihre Macht genommen. In einer dritten Wende wird auf den Wolken Einer, der einem Menschen glich, von der Erde — in dieser Auffassung wird Hofmann wohl Recht behalten — hinaufgebracht vor den Richterstuhl, und ihm wird dann Macht, Ehre und Herrschaft über alle Völker verliehen: sein Reich ist ein ewiges und unvergängliches. In dieser Vision, wie man das Traumbild wohl nennen darf, ist nun der menschliche, d. h. dem Wesen des Menschen entsprechende Charakter des Reiches der Heiligen (vgl. V. 18) kurz und bündig ausgesprochen. Widerspricht die Form der Weltreiche um ihrer thierisch-gewaltsamen Art willen der Bestimmung der Menschheit, so ist dagegen das Reich der Heiligen eben

auch das Reich der wahren und vollkommenen Menschheit. Andererseits steht es am Ende der Weltmachtsentwicklung; und das ist die besondere Aufgabe der danielischen Weissagung, über den weiteren Verlauf dieser Entwicklung der beiden Reiche, des Gottes- und Weltreiches, zu vergewissern. Das Wesen der Weltreiche besteht darin, wie c. 8 beispielsweise ausgeführt wird, daß eines das andere vernichtet, aber das Ende ist doch, daß sie alle abgelöst werden von dem Reiche der Heiligen Gottes. Es liegt aber in dem gottgewollten Gang der Dinge, daß, ehe diese Ordnung Realität gewinnt, d. h. die Heiligen zur Herrschaft gelangen, sie eine bestimmte Zeit — drei und einhalbes Jahr — der letzten Offenbarung der gottwidrigen Weltmacht, die aus dem griechischen Reiche erwachsen wird, preisgegeben sein werde. In dieser Zeit werden Zeiten und Gesetze geändert werden, der Widersacher Gottes wird den Höchsten lästern und seine Heiligen mißhandeln.

Dies hebt sich somit als das Wesentliche des Gesichtes heraus: das Reich der Heiligen kann erst eine Wahrheit werden, wenn die Weltmacht in ihrer äußersten Entgegensetzung gegen alles Göttliche sich auch innerhalb der Gottesordnung geltend gemacht, ihre Kraft erprobt hat: das ist das Welt- und Naturgesetz des Reiches Gottes, welches hier formuliert wird, in abstrakterer Weise als bei Deuterosacharja, wiewohl die ausführlichere Form des Bildes dieser Endzeit allerdings denen recht giebt, welche die Grundlage dieser Daniel-Weissagung als das Muster für die Ausführung in Sacharja II ansehen.

Der zeitgeschichtliche Rahmen dieses Bildes liegt in den Kapiteln 8—12 vor. Denn in dem Mittelpunkt dieser Kapitel steht unzweifelhaft die Frage nach dem Wielange? dieser Unterdrückungszeit. Die Schilderung der Überwältigung des Perserreichs durch das Griechenreich (c. 8) ist nur die Einleitung zu der Beschreibung des gottwidrigen Thuns des Antiochius Epiphanes und des ihm dafür freigelassenen Zeitraums: 2300 Abend—Morgen, das sind 1150 Tage, d. i. 3 Jahre und 1 Monat und 25 Tage (8, 14). Wie dies gemeint ist, zeigt dann wohl 12, 11 f., denn dort wird dieselbe Frist auf 1290 und 1335 Tage, d. i. 3 Jahre, 6 Monate und 15 Tage oder 3 Jahre 8 Monate bemessen. Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß durch dieses Wechseln in den Zahlen die Frist selbst als eine frei bestimmte bezeichnet werden soll. Eine andere Erklärung dieses Zahlenspiels als diese — Ewald'sche — ist bis zur Stunde nicht gegeben worden. Darnach bemißt sich dann auch der Sinn der viel gedrehten Ausgleichung, die Daniel auf eine

Offenbarung hin zwischen den 70 Jahren, welche Jeremia als die Frist bis zur Aufbauung Jerusalems genannt hatte und dem geschichtlichen Verlaufe selber in c. 9 vollzieht. Daniel lehrt diese 70 Jahr als eine Periode verstehen, die ungefähr dem Zeitraum von dem Auszug aus Ägypten bis zum Tempelbau Salomos (480 Jahre 1. Kön. 6, 1) entspricht: es sind 70 Jahrwochen d. h. 480 und 10 Jahre gemeint: die Rhythmik der Zeiten der heiligen Geschichte wiederholt sich am Ende derselben. Dieser Zeitraum wird nun dadurch ausgefüllt, daß 7X7 = 49 Jahre vergingen von dem Zeitpunkte, wo die Verheißung von dem Wiederaufbau Jerusalems durch Jeremia erging (= dem Jahr der Zerstörung 588 [Cornill]) bis zum Aufkommen eines maschiach nagid, eines gesalbten Fürsten, d. i. des Kores 538. Von dem an werden wieder 62X7 Jahre gezählt, nach deren Verlauf ein maschiach ausgerottet werden und nichts mehr sein wird (der Hohepriester Onias III 176 a. C. V. 26). Das wird aber das Signal sein für die Verwüstung der Stadt und des Heiligtums durch das Volk eines Fürsten, dessen Ende erst das Ende der Verwüstung mit sich bringt: 7 Jahre wird er vielen den Bund stärken, d. h. sie in der Treue gegen das Gesetz — ungewollt — befestigen und wiewohl er während einer halben Jahrwoche Schlachtopfer und Speisopfer abschaffen wird und auf der Greueldeckung (das Zeichen der) Verwüstung sein wird, doch wird sich zu der festbestimmten Zeit der Garaus über den Verwüster ergießen.

Unterliegt es nun keinem Zweifel, daß das Eintreten der Heilszeit an dem Ende der 70 Jahre zu stehen kommt (12, 1. 7), dann ist gewiß, daß vor allem neben der Verwendung des ganzen Schemas der Bruchteil, die halbe Jahrwoche, einer Erklärung bedürftig ist. Dieselbe liegt aber darin, daß die 70 Jahrwochen mit den 480 Jahren (1. Kön. 6, 1) ausgeglichen werden müssen. Denn es sind die über 480 überschießenden 10 Jahre 1 und 1/2 Zeit. Nun begreift sich auch, weshalb diese halbe Zeit so abwechselnd bezeichnet wird; es ist ein unbestimmt gelassener Überschuß über 3 Jahre.

Durch diese Entstehung der Berechnung zeigt sich nun aber ferner, daß dasselbe keineswegs den Wert einer chronologischen Berechnung haben soll. Das Wesentliche an ihr ist die Hervorhebung der Periodik in der Heilsgeschichte. Das wird evident auch dadurch, daß die Zeitbestimmung der 7X62 Jahre überhaupt nicht mit den historischen Reihen ins Gleiche gebracht werden kann. Ewald rät deshalb auf einen Ausfall einiger Sätze, und verbindet mit dieser Vermutung die Be-

hauptung, es seien in Wahrheit nicht 7 X 62, sondern 7 X 52 Jahre gemeint, weil bei diesen 70 Jahrwochen 70 Jahre als Sabbathjahre in Wegfall zu bringen seien: das ist jedenfalls weit ansprechender als die Meinung Wellhausens u. a., dem Verfasser des Buches Daniel seien überhaupt die chronologischen Abstände unbekannt gewesen. Andere wie Behrmann, z. St., rechnen die ersten 7 Jahrsiebende in die folgenden 62 Jahrsiebende mit hinein, was doch 9, 25 auch nicht leise angedeutet ist. Wie man aber auch über diese Schwierigkeit urteilen mag, das Hauptinteresse liegt doch in der zu Grunde liegenden allgemeinen Anschauung. Eines Menschen Lebensalter muß vergehen, damit das neue Jerusalem auf den Trümmern des alten Jerusalems erstehen könne, so hatte Jeremia geweissagt: und Daniel in der Weise aller — anknüpfenden und weiter führenden — Prophetie erklärt diesen Spruch dahin, daß das Alter einer Heilsperiode, wie sie Israel von Mose bis Salomo erfuhr, zwischen der Zerstörung und Erneuerung des Bundesvolkes liegen werde, daß aber diese Erneuerung selbst an das Erlebnis grenzenloser Drangsal durch die Weltmacht gebunden sei.

Damit sind wir aber unmittelbar vor die Kardinalfrage gestellt, welche Bedeutung dem am Ende des zwischen der Weltmacht und dem Volke Gottes sich begebenden Kampfes auftretenden Reich Gottes oder seiner Heiligen beikomme. »Siebenzig Wochen«, heißt es 9, 24, »sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, zum Vollmaß zu bringen den Frevel und die Sünden zum Abschluß zu bringen, und die Schuld zu sühnen und eine ewige Gerechtigkeit ans Licht zu bringen, und (durch Erfüllung) zu besiegeln Schauung und Weissagung und zu salben, d. i. zu weihen ein Allerheiligstes«. Jene Zwischenzeit hat also die doppelte Aufgabe, den Frevel und die Sünden der Heiden zur Volloffenbarung zu bringen einerseits, und andererseits Sühnung der Sünde und ewige Gerechtigkeit — am Ende — ans Licht zu bringen. Bezieht sich jenes auf die zu ihrem Höhepunkt gelangende Entwicklung des gottentfremdeten Völkertums — jene Zeit ist ihre Stunde — so dieses auf das Ende der Dinge in dem heilsgeschichtlichen Volke. Die Offenbarung des Reiches Gottes fällt zusammen mit der Beschaffung der Sühne der Schuld und ewiger Gerechtigkeit. In diesem universellen Ausdruck fassen sich alle von den früheren Weissagungen in Aussicht gestellten Heilsgüter der messianischen Zeit zusammen — Schauung und Weissagung soll erfüllt werden — und andererseits wird durch den Hinweis auf die »Weihung eines Hochheiligen« diese Zeit als neuer von dem

alten Wesen verschiedener Anfang heiligen Dienstes bezeichnet. Darnach bemißt sich denn auch die Bedeutung der 70 Jahrwochen. Diese Berechnung will eben nichts so sehr betonen, als daß ein Neues, von dem Alten Verschiedenes werde, es schließt eine Weltzeit in der Heilsgeschichte, wenn es da ist.

Nun versteht sich auch, weshalb es von dem nach der Rückkehr aus dem Exil gebauten Jerusalem heißt, daß es nur mit Markt und Graben, entsprechend dem Drang der Zeiten, gebaut sei: 9, 25. Erst der messianische Tempel wird der rechte sein. Wenn es von dieser Zeit der Vollendung dann aber heißt, daß an ihr nicht blos die überlebenden Heiligen aus dem Volke Teil haben werden, sondern auch die zu dem ewigen Leben Erwählten, die schon gestorben sein werden, indem dieselben aus der Totenwelt zum Leben erweckt werden, so ist gewiß, daß damit das Heil nicht etwa auf die Heiden ausgedehnt werden soll — dieser von den früheren Propheten ausgesprochene Gedanke fällt hier gänzlich aus dem Zusammenhange, da die Weissagung sich nur auf das Volk Israel bezieht —, wohl aber ist im weiteren Verfolg die frühere Weissagung von Jes. 63 ff. noch in 12, 10 auf einen fast dogmatischen Ausdruck gebracht, wenn der Eintritt dieses Reiches als eine Zeit der Reinigung und Läuterung der Frommen, also als mit einer allgemeinen Buße zusammenfallend bezeichnet wird. Denn die »Vielen« jenes Verses sind eben, wie der Gegensatz »die Gottlosen«, »alle Gottlosen« zeigt, alle Frommen. Erst die Erfüllungszeit hat die praktische Konsequenz aus diesem prinzipiellen Ansatz gezogen.

Nimmt man nun alle Bestimmungen dieses wunderbaren Weissagungsbuches über das Reich Gottes zusammen, daß es das Reich des ewigen Gottes der Macht sein werde, welches die ganze Erde erfüllen wird (c. 2 ff.), daß es das Reich des seinem Volke gnädigen Gottes, an den Daniel das bewegliche Gebet c. 9 richtet, sein wird, welches im Unterschied von den der tierischen Natur anheimgefallenen Weltreichen die wahre innerste Natur der Menschheit und Menschlichkeit zur Darstellung bringt (c. 7), an dem die Bosheit der Sünde zur Volloffenbarung kommt, wie es andererseits die Macht und Barmherzigkeit Gottes zunächst an seinem durch die Bedrängnis geläuterten Volke zur Erscheinung bringt, dann liegt wohl am Tage, daß dieses Reich Gottes und Reich der Heiligen die Merkmale nicht blos des äußeren, sondern auch des inneren Universalismus an sich trägt, und andererseits, wie oberflächlich die Meinung ist, daß sein Begriff nur negativ orientiert

sei. Allerdings finden sich bei Daniel selbst die Merkmale streng judaistischer Frömmigkeit, so, wenn er die Reinheitssatzungen seines Volkes ängstlich bewahrt (c. 1), — wiewohl er kein Bedenken findet, der Oberste der Kaste der heidnischen Mager zu werden (2, 48) — wenn er die Gebetszeiten seines Volkes ängstlich innehält und seine betenden Hände in der Richtung nach Jerusalem ausstreckt (6, 11) — aber ist das schon die Qiblah und nicht vielmehr ein natürlicher Ausdruck seiner Sehnsucht nach dem Tempel? Gemessen an dem Ideal, das ihm vor Augen steht, sind diese Formen doch nur transitorische Momente der bis jetzt noch mit der volkstümlichen Gottverehrung verbundenen Frömmigkeit der nicht mit dem Volksganzen zusammenfallenden Gemeinde der Heiligen unter dem alten Bunde (12, 2). Dafür giebt es noch einen letzten Beweis in dem, was man die Angelologie des Buches nennt. Wie alle Völker hat auch das Volk Israel seinen Schutzgeist in Michael (c. 10, 13. 21 f.); aber von diesem Engel wird der Engel, der die Offenbarung über die Endzeit an Daniel übermittelt, unterschieden: und dieser, der gewiß mit dem Gabriel (8, 16; 9, 21) identisch ist, und von dem es heißt, daß er das Antlitz eines Menschen hatte (10, 16), um an die Gemeinde der Heiligen zu erinnern, die ja auch in der Gestalt eines Menschen versinnbildet war (7, 13), wird nun von dem Michael unterschieden, und es heißt, daß er den Kampf gegen die führenden Mächte der heidnischen Weltmacht zu bestehen habe, bei dem ihm eben nur Michael helfe (10, 13. 21 f.). Ist dieser Engel nun die dem natürlichen Volkstum innewaltende sittliche Macht der Rechtsordnung, wie Hofmann tiefsinnig erörtert hat (zu 2. Thess. 2, 1 ff.), ist er nicht vielmehr der Schutzengel der Gemeinde der Heiligen selbst, an die sein Name und seine Gestalt erinnert? und ist damit nicht ausdrücklich gesagt, daß der Kampf der Weltmächte gegen Gott nichts anderes sei als der Kampf gegen die Gemeinde der Heiligen, die etwas von aller, auch israelitischer Volkstümlichkeit verschiedenes ist?

Nach alledem werden wir wohl ein Recht haben zu der Behauptung, daß das Buch Daniel das rechte Schlußglied bildet zu dem ganzen Bau der Weissagung in Israel. Wir stehen an der Schwelle des Neuen Bundes.

Läßt man den ersten Eindruck der nachexilischen Quellen auf sich wirken, dann gewinnt es leicht den Anschein, als wenn »das Gesetz« sich das ganze geistige Leben des Volkes und auch seiner Weissagung unterworfen habe. Aber anders stellt es sich, wenn man erwägt, was aus

dem Gesetz selbst geworden ist. Der prophetische Geist hat sich mit ihm selbst durchdrungen, hat sich in dasselbe hineingelegt. Dadurch ist das Gesetz ein anderes geworden, als es ursprünglich war. So sehr es die Gemüter band und beherrschte, es lebte nicht mehr in ihnen, mit ihnen. Das, was wirklich in Neuisrael lebendig war, war der Geist der Prophetie, wie er zuletzt noch in dem Danielbuche zum Ausdruck kam. So hat diese Periode Neuisraels doch dazu dienen müssen, die Möglichkeit vorzubereiten, daß das Gesetz als die wenn auch harte Schale des innerlichen Lebens abgestoßen wurde. Das Alte Testament ist eben bis zu seinem Ende das Denkmal des Kampfes zwischen dem gottgewirkten Ideal und der ihm sich an seine Fersen heftenden Natürlichkeit eines besonderen Volkstums. Die Formen desselben wechseln die Jahrhunderte hindurch. Ob der Kampf zu einem Siege führen werde, hing, menschlich gesprochen, davon ab, ob jenes Ideal in Israel Wirklichkeit und Gestalt annehmen werde. Wie dies dann geschehen ist in der Fülle der Zeit, zeigt das Neue Testament. Dasselbe beruht von Anfang bis zu Ende auf der Anschauung, daß der Alte Bund nur den Schatten der zukünftigen Güter gehabt habe, daß Jesus Christus die Realität, die Erfüllung dessen bringe, was dort in der Idee, als Weissagung, lebendig gewirkt hat.

Es liegt am Tage, daß diese Voraussetzung erschüttert wird, wenn die messianische Erwartung als Produkt des Judentums, nicht aber der Weissagung des Volkes Israel und der vor ihm liegenden Patriarchenzeit gilt. Eben dies ist nun die Behauptung der Kritik, die zu prüfen die vorhergehenden Bogen bestimmt sind. Ich habe zu zeigen versucht, daß die vorhandenen Quellen um ihre beglaubigte geschichtliche Stellung gebracht werden müssen, wenn sie als Beweismittel für die kritische Position dienen sollen. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gesamtverlauf der Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde nach der früheren und nach der jetzt zur Herrschaft strebenden Anschauung:

Der früheren Ansicht gemäß ist der Strom des göttlichen Lebens, das im Alten Testament bezeugt wird, wie unser vaterländischer Strom auf Wolkenhöhen entsprungen, durch die Höhen windet er seinen ersten Lauf, bis er in der Gesetzesoffenbarung seinen ersten Ruhepunkt findet, wie der Rhein im schwäbischen Meer; dann windet er sich mühsam durch sandige Fluren, bis er an neuen Hemmungen sich seiner alten Kraft erinnert; getragen von den in seiner Tiefe aufgebrochenen Lebensquellen wälzt er seine königlichen Fluten durch die Zeit des königlichen Regiments; immer mächtiger werden die Lebensgemeinden, die sich an dem Uferrand

seiner Weissagungen bilden, bis die breiten Gestade der Welterkenntnis an seinen Lauf heranrücken und deren Bäche sich ihm gesellen. Zerschlagen in verschiedene Arme schleichen seine Fluten endlich matt dem Meere zu, dem Meer der Liebe Gottes in Christo Jesu.

Nach der kritischen Betrachtungsweise entspringen des Stromes unerforschte Quellen in sumpfigen Wüsteneien, ein dünner Silberfaden zieht sich durch wildes Land des Gerölles, bis fremde Ströme ihre Gewässer mit ihm mischen; erst nahe vor dem Absturz in die Tiefe schwellen seine Wasser an, die in dem Abgrund des Exils spurlos verschwinden. Nach einigem Zwischenraum entsteht ein neuer Strom, der sich als Fortsetzung eines schon kurz vor dem Exil entsprungenen fremdartigen Flusses ausweist, und nimmt die spärlichen Reste des ersten in sich auf, indem er seine Art ihm mitteilt; er staut sich an fremder Macht, bis er durch den Zutritt fremder, hellenischer Gewässer seine Barrieren überwindet und im Christentum als das hellenische Lebensideal zur Erscheinung kommt im jüdischen Gewande.

Welches von beiden Geschichtsbildern den natürlicheren, folgerichtigeren Verlauf nimmt, ist nicht schwer zu sagen; aber, was wichtiger ist als dies, für das erste und wider das zweite zeugt das Neue Testament.

Korrigenda:

Seite 3, Zeile 13 lies Mat. 5, 17. — S. 26, **) l. Jes. 53. — S. 33, unten l. 22, 21. — S. 36, Z. 9 v. u. l. V. 14. — S. 52, Z. 16 l. der sgn. — S. 71, Z. 16 v. u. l. 17). — S. 72, Z. 3 l. le 'ammo. — S. 80, Z. 12 l. des Propheten Ezechiel. — S. 83, Z. 14 l. V. 5. — S. 99, Z. 13 st. 7 l. 8. — S. 101, Z. 7 st. 38 l. 33. — S. 105, Z. 11 st. 16, 38 l. 16, 33; Z. 9 v. u. st. 41 u. 31 l. 31 und 21. — S. 107, Z. 4 st. 17 l. 27. — S. 108, Z. 17 st. 14 l. 13; Z. 21 st. 12, 33 l. 12, 23. — S. 111, Z. 18 st. darin l. davon. — S. 119, unten st. 29, 24 l. 29, 14. — S. 120, Z. 4 st. 25, 3 l. 25, 5; Z. 5 st. 29, 24 l. 29, 14. — S. 121, Z. 15 v. u. st. 28, 23 l. 27, 23. — S. 143, Z. 4 v. u. st. 36, 10 l. 35, 10. — S. 144, Z. 6 v. u. st. 27, 14 l. 26, 14. — S. 153, Z. 16 v. u. st. auf l. auch. — S. 155, Z. 6 st. 4, 41 l. 4, 4 f. — S. 286, Z. 4 v. o. l. erst st. nicht.

Ludwig Alwart, Mölln (Lbg.)

BS 619 .K5B5 v.1 | 92262
Bestmann
Reiches gottes unter dem alten und neuen bund.

SEP 28 1944 Binder DEC 7 1944
15.68 Sowme Arg. Cp

BS 619 .K5B5 v.1

92262